

A
Г 127

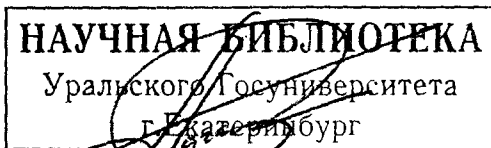
На правах рукописи

ГАГАРИН Анатолий Станиславович

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ:
ОДИНОЧЕСТВО, СМЕРТЬ, СТРАХ
(От античности до Нового времени)
*Историко-философский аспект***

Специальность 09. 00. 03 – «история философии»

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук



Екатеринбург
2002

**Работа выполнена в Уральском государственном университете
им. А.М.Горького на кафедре истории философии**

Научный консультант:

доктор философских наук,
профессор
К.Н. Любутин

Официальные оппоненты:

доктор философских наук,
профессор
Р.А. Бурханов;

доктор философских наук,
профессор
В.М. Князев;

доктор философских наук,
профессор
В.Г. Федотова

Ведущая организация:

Уральская Академия
государственной службы

Защита состоится 9 июля 2002 года в 12.00 часов на заседании диссертационного совета Д 004.018.01 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора наук в Институте философии и права Уральского отделения РАН по адресу: г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, 68 (конференц-зал).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института философии и права УрО РАН.

Автореферат разослан 8 июня 2002 года.

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат философских наук

Б.С. Модель

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. В XX веке экзистенциальная проблематика человеческого бытия становится узловой темой философии. Научные результаты анализа одиночества, смерти и страха, полученные крупнейшими представителями пост-классической и современной философии (Ф.Ницше, А.Шопенгауэр, К.Ясперс, М.Хайдеггер, Ж.П.Сартр и др.) получили широкий резонанс в массиве современной философской и культурной мысли и, тем самым, оказали огромное влияние на весь спектр социальных (в широком смысле этого слова) процессов развития культуры и цивилизации.

Вместе с тем, экзистенциалы человеческого бытия – одиночество, смерть и страх «появляются» как предметы научного интереса, разумеется, не только в прошедшем веке. Глубокий культурный, мировоззренческий, ценностный кризис, постигший западную цивилизацию, обнажил те фундаментальные основания человеческого бытия, которые таились под тектоническими культурными породами. Это позволило мыслителям, обратившим внимание на «бытование» экзистенциалов, предложить концептуальные варианты философской интерпретации места и значения экзистенциалов в жизни современного человека. В поле зрения философии попадает, прежде всего, *человек в настоящем времени перед лицом бытия и вечности*, а реалии ушедших эпох и историко-философские наблюдения оказываются по большей части иллюстративным материалом, подтверждающим основные выводы. Это ни в коей мере не устранило актуальности другой научной задачи – исследовать условия проявления экзистенциалов в философских школах, стоявших у истоков западноевропейской мысли, заложивших основы европейской культуры, сформировавших ментальные структуры эпох античности, Средних веков, Возрождения и Нового времени. Именно эта задача и была поставлена автором настоящей диссертационной работы.

Степень разработанности проблемы. Экзистенциалы человеческого бытия – одиночество, смерть и страх стали предметом научного исследования преимущественно в философии XIX-XX века. Наибольшее внимание уделяли изучению феноменов одиночества, смерти и страха мыслители философии жизни, философы-экзистенциалисты, представители психоаналитических школ, пост-классической философии и постмодернизма. Между тем, отдельные мыслители предшествующих эпох сделали эти экзистенциалы предметом особого анализа (Б.Паскаль, С.Кьеркегор, а ранее – Платон, Плотин, Августин Аврелий, М.Монтень и др.). Все работы, посвященные исследованию экзистенциалов, можно классифицировать по нескольким направлениям, важнейшими из которых являются следующие:

Сами экзистенциалы как феномены человеческого бытия рассматриваются как особые предметы для сознания, как содержание человеческого переживания, как бытийные характеристики в соотношении с поняти-

ями интенции, трансцендентности, трансцендентальности, феноменологическими категориями – в работах Н.Аббаньяно, Н.А.Бердяева, Л. Бинсвангера, Э.Блоха, Ж.Батая, М.Бланшо, Ж.Бодрийара, М.Бубера, Р.А.-Бурханова, Х.Г.Гадамера, Ж.Делеза, А.Б.Демидова, Ж.Деррида, А.Ф.Еремеева, И.А.Ильина, С.Кьеркегора, Э.Левинаса, М.А.Малышева, М.К.Мамардашвили, Ж.Маритена, Г.Марселя, М.Мерло-Понти, Э.Кассирера, Б.Паскаля, Д.В.Пивоварова, Ж.-П. Сартра, М.Хайдеггера, П.Тиллиха, М.де Унамуно, М.Шелера, Э.Финка, К.Ясперса и др.

Философско-психологические аспекты одиночества, смерти и страха исследовались в психологических работах А.Адлера, Л.Бинсвангера, С.де Бовуар, Ф.Е.Василюка, С.Л.Воробьева, Л.П.Гримака, У.Джемса, Т.Б.Джонсона, А.А.Леонтьева, Р.Лэнга, Н.Е.Покровского, А.П.Попогребского, Р.Кастенбаума, И.С.Кона, О.Н.Кузнецова, В.И.Лебедева, М.Мерло-Понти, Б.Миньковского, Р.Мэя, Ф.Перлза, Р.Лифтона, Б.Мораша, Р.Муди, Дж.Р.Оди, Ф.Римана, О.Райха, О.Ранка, К.Роджерса, У.А.Садлера, Ж.П.Сартра, К.Хорни, А.Хараша, С.Фанти, В.Франкла, З.Фрейда, Э.Фромма, Э.Эриксона, К.Юнга, И.Ялома, Дж.И.Янга, К.Ясперса и др., а также в произведениях: М.Антониони, Ж.Батая, И.Бергмана, М.Бланшо, Х.Л.Борхеса, Гесиода, Г.Гессе, Н.В.Гоголя, Гомера, Э.Т.А.Гофмана, Ф.М.Достоевского, Ж.Жане, А.Камю, Ф.Кафки, Микеланджело, Ф.Петрарки, Ф.Рабле, Ж.П.Сартра, Софокла, А.Стриндберга, А.Тарковского, Л.Н.Толстого, О.Уайльда, Эсхила и др.

Анализу философских характеристик экзистенциала одиночества, его онтологических, социальных, культурных модификаций посвящены труды Н.А.Бердяева, Х.Л.Борхеса, М.Бубера, О.Вейнингера, И.А.Ильина, А.Камю, Э.Левинаса, Ф.Ницше, Г.Маркузе, М.Монтеня, С.Кьеркегора, Х.Ортега-и-Гассета, О.Паса, Б.Паскаля, Ж.П.Сартра, Г.М.Тихонова, Г.Торо, О.Тоффлера, Л.Шестова, А.Шопенгауэра, М.Штирнера, Н.В.Хамитова и др.

Философское исследование феномена смерти в контексте взаимосвязи с другими экзистенциалами стало темой научных трудов – Н.Аббаньяно, Т.Адorno, Л.Е.Балашова, Е.Г.Баншиковой, Р.Барта, Ж.Батая, Н.А.Бердяева, М.Бланшо, Ж.Бодрийара, Ю.Р.Вагина, В.И.Вишева, Р.Гарленда, Г.В.Ф.Гегеля, А.В.Демичева, Ж.Деррида, Г.Г.Ершова, Г.Зиммеля, И.А.Ильина, К.Г.Исупова, П.П.Калиновского, А.Камю, Э.Канетти, П.Клоссовски, А.Кожева, С.Кьеркегора, В.А.Кутырева, Ж.Лакана, К.Ламонта, Г.Ланца, Э.Левинаса, К.Н.Леонтьева, А.В.Луначарского, М.А.Малышева, Г.Марселя, В.В.Минеева, Ф.Ницше, О.Паса, Б.М.Полосухина, В.Л.Рабиновича, В.М.Розина, В.В.Савчука, Ж.-П.Сартра, А.К.Секацкого, Б.Г.Соколова, В.С.Соловьева, Г.В.Соловьевой, В.С.Соловьева, М.С.Уварова, П.Д.Тищенко, Л.Н.Толстого, Л.З.Трегубова, Ю.М.Устюшкина, З.Фрейда, М.Фуко, Ж.М.Хаймоне, Ю.В.Хена, Л.Шестова, А.Шопенгауэра, А.М.Эткинда, М.Ямпольского, В.Янкелевича и др.

Философские интерпретации понимания экзистенциала страха как

фундаментального основания человеческого бытия, как онтологической «призмы», сквозь которую преломляются смысложизненные вопросы представлены в научных трудах В.А. Андрусенко, Н.А. Бердяева, Г.В.Ф. Гегеля, И.А. Ильина, С.Кьеркегора, Ж.Лакана, К.Н. Леонтьева, Ф. Римана, Ж.П. Сартра, Л.Фейербаха, В.Франкла, З.Фрейда, Э.Фромма, М.Хайдеггера, К. Ясперса и др.

Феномены одиночества, смерти и страха анализируются в трудах мыслителей античности – Марка Аврелия, Аристотеля, Гераклита, Тита Лукреция Кара, Платона, Плотина, Аннея Луция Сенеки, Цицерона, Эпиктета, Эпикура и др., а также ученых, исследовавших проявления экзистенциалов в античных реалиях – П.Адо, Э.Берти, Ж.П.Вернана, Р.Генона, В.П.Горана, Ф.Х.Кессиди, П.Левека, А.Ф.Лосева, С.Я.Лурье, М.К. Мамардашвили, И.М.Нахова, И.С.Попова, А.В.Семушкина, Ф.Шеллинга и др., а необходимые исторические свидетельства содержатся в трудах Диогена Лаэртского, Геродота, Плутарха, Порфирия, Прокла, Стробона, Элиана и др.

Философское преломление фундаментальных положений средневековой философии и христианской теологии применительно к постижению экзистенциалов одиночества, смерти и страха обнаруживается в трудах – П.Абеляра, Августина Аврелия, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Тертуллиана, Я.Бёме, Григория Паламы, Максима Исповедника, Ж.Кальвина, Иоанна Кассиана, Киприана Карфагенского, Фомы Кемпийского, М.Лютера, Т.Мюнцера, У.Цвингли, и др., а также в работах ученых, анализирующих эти учения в историко-философском, теологическом и антропологическом измерении, – К.Барта, П.Бейля, И.Брянчанинова, Б.П.Вышеславцева, А.Г.Дугина, Г.В.Ф.Гегеля, Г.Гегдинга, А.М.Дроздова, А.Кураева, В.Н.Лосского, Н.А.Лосского, Н.Г.Майорова, К.Маркса, К.И.Никонова, Ф.Ницше, И.В.Попова, В.Л.Рабиновича, С.Роуза, С.С.Хоружего, М.М.Федоровой, Л.Фейербаха, П.А.Флоренского, Г.Флоровского, С.Л.Франка, Л.Шестова и др.

Философские характеристики экзистенциалов содержатся в трудах мыслителей Возрождения и Нового времени – Л.А.Альберти, А.Амброджино, П. Браччолини, Д.Бруно, Л.Бруни, Ф.Бэкона, Л.Валла, Данте Алигьери, Р.Декарта, Н. Коперника, Н.Кузанского, К.Ландино, Леонардо да Винчи, П.А.Мадзолли, Н.Макиавелли, Д.Манетти, Микеланджело Буонарротти, М.Монтеня, М.Пальмиери, Б.Паскаля, Ф.Петрарки, Пикко делла Мирандола, П.Помпонации, Э. Роттердамского, Ф. де Рохаса, К. Салютати, М.Фичино и др., а анализ «бытования» экзистенциалов в философии Возрождения и Нового времени в работах – Д.Антисери, Х.Арендт, Ф.Арьеса, Л.М.Баткина, Н.А.Бердяева, В.П. Визгина, Э.Гарэна, Р.Генона, В.Дильтея, В.Зубова, С.А.Исаева, В.Н.Лазарева, А.Ф.Лосева, М.А.Мальшева, Д.Реале, В.Тиллиха, Э.В.Соловьева, Г.Я.Стрельцовой, М.М.Филлипова, М.Фуко и др.

Историко-культурные проявления экзистенциалов человеческого бытия в теологии и ментальности Средних веков, Возрождения и Нового времени изучаются в работах – Х. Арендт, Ф.Арьеса, М.М.Бахтина, К.Блю-

ма, К.Брука, К.Бурдаха, Я.Буркхардта, Ю. Л. Бессмертного, М.Вовеля, Р.Генона, Ж. Ле Гоффа, А.Я. Гуревича, Ж.Деломо, В.Дильтея, А.Л. Доброхотова, Ж.Жифоле, Е.Г.Зайцева, Э.Панофски, Э.Поньона, Фр. де Санктиса, А. Тененти, С.А.Токарева, А.Токарчика, Ч.Тринкауса, Ж.Б.Тьера, Ж. Шиффоло, Л.Февра, Ж.К.Фрера, М.Фуко, Й.Хейзинга, В.Циммермана, М.Элиаде, В.Янкелевича и др.

Взаимосвязь между экзистенциалами человеческого бытия и специфическими проявлениями культурных, социальных, ментальных структур исторических эпох выявляется в работах – Н.Аббаньяно, В.Р.Артемяева, Р.Гвардини, Р.Генона, Л.Гольдмана, Р.Грейвса, А.Б.Демидова, В.М.Голубчика, П.С.Гуревича, К.Долгова, В.В.Евсюкова, С.А.Исаева, Л. Лаврина, В.В.Латышева, К.Леви-Стросса, Е.В.Ляпустиной, М.Мид, М.Мосса, Д.Рисмена, С.Рязанцева, Г.Спенсера, В.В.Топорова, Н.М.Тверской, М.П. Холла, О.Шпенглера, А.П.Щапова, М.Элиаде, Х.Юбера и др.

Влияние философских концепций мыслителей, обращавшихся к изучению экзистенциалов одиночества, смерти и страха, на западноевропейскую и отечественную философию анализируется в трудах – Т.В.Артемяевой, О.ф.Больнова, М.Бубера, Р.А.Бурханова, Б.Э.Быховского, В.Виндельбанда, Р.Н.Габитовой, А.В.Гайды, П.П.Гайденко, Ю.Н.Давыдова, Б.В.Емельянова, Ф.Х.Кессиди, А.Г.Кутлунина, А.Ф.Лосева, В.А.Лоскутова, И.М.Нахова, С.С.Неретиной, В.Б.Куликова, В.М.Князева, К.Н.Любутина, Г.В.Майорова, И.П.Малиновой, М.А.Мальшева, М.К.Мамардашвили, С.Н.Некрасова, А.В.Перцева, Б.Рассела, А.М.Руткевича, Дж.Сантаяны, В.В.Скоробогачко, Э.Ю.Соловьева, П.Тиллиха, В.Г.Федотовой и др.

Цели и задачи исследования. Цель данного диссертационного исследования – рассмотреть бытование экзистенциалов одиночества, смерти и страха в эпохи античности, Средних веков, Возрождения и Нового времени в историко-философском аспекте. Для осуществления этой цели автором ставятся следующие задачи:

- осуществить анализ понятийного и методологического аппарата, необходимого для исследования экзистенциальных проблем человеческого бытия и используемого современной философией;

- провести историко-философское исследование феноменологической топики как психологического пространства, необходимого для осмысления человеком собственной самости в модусах одиночества, страха и смерти;

- проанализировать экзистенциальные проблемы одиночества, смерти и страха в координатах феноменологической топики в соответствующие историко-культурные эпохи (от античности до Нового времени);

- исследовать взаимосвязи между экзистенциалами одиночества, смерти и страха, которые специфически проявляются в исторические и культурные эпохи, рассматриваемые в диссертации.

Объектом исследования являются философия и культура античности, Средних веков, Возрождения и Нового времени. В работе анализируют-

ся философские и теологические тексты, исторические свидетельства и исследования ментальности соответствующих эпох.

Предмет исследования составляют философские, теологические концепции мыслителей – от античности до Нового времени, содержащие интерпретации экзистенциалов человеческого бытия, исследование конкретных персоналий обусловлено сферой научного интереса их к экзистенциальной проблематике человеческого бытия.

Научная новизна работы:

– это одно из первых в отечественной философии исследований, комплексно рассматривающих в историко-философском ключе феномены одиночества, страха и смерти от античности до Нового времени. Диссертация представляет собой опыт историко-философской реконструкции основных моделей феноменологического постижения экзистенциальных проблем одиночества, страха и смерти;

– в работе выявляется философская и методологическая преемственность мыслителей различных эпох (от античности до современности) в научно-теоретическом анализе экзистенциалов человеческого бытия, прослеживаются философские и культурные традиции постижения фундаментальных человеческих оснований;

– в диссертации впервые вводится понятие феноменологической топики, которая выступает способом самопостижения, самоидентификации Я – через очерчивание самостно-сущностного круга, обнаружение маргинальных оснований экзистенции;

– своеобразие концепции и методологического подхода заключается в синтетическом характере исследования, впервые в отечественной истории философии последовательно рассмотревшего в феноменолого-топологическом ракурсе генезис философского постижения экзистенциалов человеческого бытия;

– в работе выявляются онтологическое, топологическое, трансцендентное измерение экзистенции, которая определяется как неналичное, сущностно-несубстанциальное бытие человека в его возможности;

– в исследовании анализируются экзистенциалы человеческого бытия, которые предстают как способы человеческого существования, как силы, конституирующие Я человека, как формы возможного проявления онтической реальности для человеческого бытия;

– в диссертации анализируются представленные в истории философии (и шире – истории культуры) основные интерпретации экзистенциала смерти в контексте взаимосвязи смерти и бессмертия: во-первых, смерть как *небытие*; во-вторых, смерть как *инобытие* Я (с его модификациями – биологическим, творческим, религиозным), которое, в свою очередь, делится на виды – а) смерть как *трансцендирование внутрь Я* и последующая *идентификация с трансцендентным*, Абсолютом; б) смерть как *перевоплощение*; в) смерть как *переход в инобытие*.

Методология исследования. Одиночество, страх и смерть как фунда-

ментальные основания человеческого бытия (как экзистенциалы) оказываются в поле зрения всего корпуса сфер культуры, при несомненном приоритете собственно философии. Именно поэтому методологической основой нашего исследования выступил синтез, с одной стороны, историко-философского анализа проблем одиночества, страха и смерти в эпохи – античности, средних веков, Возрождения, Нового времени, и, с другой стороны, феноменологического подхода к данным проблемам, ориентированного на «проявление» их как экзистенциалов в культурах этих эпох. Подобный методологический инструментарий позволяет: 1) выявить глубинные основания самого процесса философского осмысления экзистенциалов и весь спектр их проявлений в культуре; 2) обнаружить «генетическую» философскую преемственность в исследовании фундаментальных экзистенциалов в конкретные культурно-исторические периоды.

Апробация работы. Результаты диссертационной работы апробированы в докладах, сделанных на заседаниях кафедр истории философии, эстетики, этики, теории и истории культуры Уральского государственного университета им.А.М. Горького; в спецкурсах «Экзистенциалы человеческого бытия», «Одиночество как экзистенциал человеческого бытия», прочитанных для студентов философского факультета, факультета журналистики Уральского госуниверситета.

Выводы и положения диссертационной работы отражены в 22 публикациях автора общим объемом 75,05 п.л., а также излагались диссертантом в докладах и сообщениях сделанных на региональной научно-практической конференции «Теория и методология валеологического курса для средней и высшей школ» (Тюмень, октябрь 1996 года), на республиканской научно-теоретической конференции «Человек в философско-культурологическом измерении». (Нижевартовск, 6-7 февраля 1998 года), на региональной научно-теоретической конференции «Человек в философско-правовом измерении» (Четвертые Соколовские чтения) (Екатеринбург-Нижевартовск, 5-6 октября 2001 года), на межвузовском семинаре «Интерсубъективность» (Екатеринбург, октябрь 2001 года).

Практическая значимость исследования. Материалы диссертационной работы могут быть использованы при разработке и чтении общих курсов по истории философии, специальных курсов, посвященных изучению философских концепций мыслителей прошлого и современности, экзистенциальным проблемам человеческого бытия, а также при создании учебных и учебно-методических пособий по данной тематике. Предложенные выводы представляют интерес для исследовательской практики в области отечественной и зарубежной философии и философской антропологии, культурологии, онтологии, эстетики и этики.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, четырех глав и заключения. Содержание работы изложено на 355 страницах машинописного текста. Библиография включает в себя 341 наименование, из них – 43 на иностранных языках.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность исследования, анализируются разработанность темы исследования, определяются его цели и задачи, формулируются научная новизна и основные положения, выносимые на защиту, характеризуется методология исследования, а также отмечается его теоретическое и практическое значение.

Глава 1 «Экзистенциалы европейской философии» посвящена исследованию проблемы экзистенции, экзистенциалов, феноменологической топики в западноевропейской философии. *Сами экзистенциалы как феномены человеческого бытия* предстают в философских концепциях, рассматриваемых в этой главе, как особые предметы сознания, как содержание человеческого переживания, как бытийные характеристики в соотношении с понятиями интенции, трансцендентности, трансцендентальности, основными феноменологическими категориями.

В **Параграфе 1.1 «Философские интерпретации экзистенциальных проблем»** исследуется проблема философского описания внутренних мысле-чувственных проявлений внутреннего Я, и вводится понятие феноменологической топики, которая выступает способом самопостижения, самоидентификации Я – через очерчивание самостно-сущностного круга, «ощупывания» границ, обнаружение пределов. Автор выявляет онтологическое, топологическое, трансцендентное измерения экзистенции, и определяет экзистенцию как *неналичное, сущностно-несубстанциальное бытие человека в качестве его возможности; как существование человека именно в человеческом качестве во всей проблематичности, трагичности собственного бытия.*

Отмечается, что интенциональность самой экзистенции проявляется в темпоральности и процессуальности. Экзистенция принципиально не структурируема, имея при этом внутреннюю потребность в собственной топологизации, не центрируема, но «напрягаема» внутренним устремлением к центру самости (или к возможным центрам), интенцирована на границы (пределы) как места-топосы, где и происходит постижение экзистенциалов одиночества, смерти и страха. Между тем, феноменологическая топка содержит «координатную сетку», позволяющую упорядочить процедуры постижения душевного пространства от границы до границы, от центра (центров) до краев.

Экзистенциалы представлены автором как способы человеческого существования, как силы, конституирующие Я человека, как смысложизненные основания бытия-существования человека, как формы возможного проявления онтической реальности для человеческого бытия. Основаниями экзистенциалов выступают: изначальная неопределенность, антиномичность, имманентная потенциальность, перманентная провокационность испытания целостности, символизация случайного, не-структурированность, не-иерархичность.

Параграф 1.2 «Одиночество: ипостаси и интерпретации» исследу-

ет *Homo Solus* (Человека Одинокого) в зеркале философии и содержит анализ сложного феномена одиночества – экзистенциала, необходимого на всех уровнях социума. Одиночество предстает как экзистенциал, концентрирующий смысложизненную проблематику в едином топосе – в «точке» Я, окруженной личностными границами, содержащий в качестве условия своего проявления дистанцирование личности – свободное (*уединение*) или вынужденное (*изоляция*), закрепление и утверждение автономности личности. Этот экзистенциал предполагает (и позволяет) в регистре интимного (интенцированного на самого себя) переживания, внутреннего состояния организовать смылосодержательную само-данность и произвести идентификацию с «аутентичным» Я.

В аспекте феноменологической топики одиночество предполагает равновозможность всего спектра интерпретаций – от самоидентификации Я со смысловым центром, исторгающим интенциальные упорядочивающие потоки, до внешнего (навязанного) отождествления Я с неким «*пустым местом*», топосом негации, в котором Я теряет смысложизненные характеристики, ценностные ориентации. Онтологическое значение и необходимость одиночества как экзистенциала человеческого бытия – в «расчете» феноменологической топики от неприемлемых явлений и предметов повседневности, и в фокусировке внимания на вещах, явлениях, процессах, приобретающих в ситуации одиночества иной, символический, конкретно-онтологически значимый и – главное – личностно-созидательный, творческий смысл.

Одиночество есть способ выявления сущностных характеристик Я, с-мости. В творческих деяниях одиночество необходимо как этап центростремительного движения, как средство самопознания, способ душевной и духовной конденсации сил, этап постоянной самооценки поступков и интенций, непрерывного ценностного поиска, балансирования на грани «перемены участи». Одиночество в границах феноменологической топики выступает как проблема существования-разворачивания Я. Одиночество Я – фундаментальный глубинный экзистенциал – проявляется через внутреннюю установку на обнаружение центра (*центризм*). Античный космоцентризм предполагает гармонизирующую аналогию «Я и Ты» (понятие дружбы). Средневековый теоцентризм обусловил утверждение экзистенциального соответствия «Я и Бог», точнее («Бог и я»). Возрожденческий антропоцентризм обосновал связку «Я-сам и Я-мои творения», и как вариант – «Я как «пустое пространство». Новое время привнесло другие соотношения – «Я как центр» («Я» и внутреннее «Не-Я»). Постклассическая философия (в лице Ф.Ницше, С.Кьеркегора) выдвинула парадоксальные варианты – «Я и много других «Я», «моих» двойников. Современная философия (в постмодернистских проявлениях) склонна констатировать отсутствие Я («смерть Я», принципиальное отсутствие Я как «стягивающего» центра). В параграфе предлагается периодизация основных этапов философского постижения экзистенциала одиночества. Ав-

тор указывает на специфику внутренних онтологических связей между одиночеством, смертью и страхом. Осмысление смерти может происходить только в одиночестве, и пребывание в одиночестве неизбежно рождает мысли о смерти. Страх выступает конституирующим фактором одиночества, страх смерти лежит в основании постижения собственной человеческой конечности.

В параграфе 1.3. «Смерть как экзистенциал человеческого бытия: феноменологическая топология смерти» анализируются основные философские подходы к исследованию экзистенциала смерти. Основание смерти как экзистенциала находится внутри сущностного бытийного конфликта – между осознанием неизбежности смерти и желанием продолжения жизни. Постигание, осмысление, *про-мысливание* смерти как экзистенциала – наиболее сложная, и, по сути, парадоксальная философская задача. На это обратил внимание еще Платон, заметивший (в «*Апологии Сократа*»), что в смерти, собственно познавать нечего, но, вместе с тем и признавая (в «*Федоне*»), что занятие философов – «размышление о смерти». Согласно Платону, Сократ назвал философию «*заботливой смертью*», ведь истинные философы всегда размышляют о смерти для возвращения в себе мудрости.

Необходимость экзистенциального понимания смерти обосновывается М. Хайдеггером. М.Хайдеггер пишет о безысходности человека перед лицом смерти «постоянно и по существу», а не только тогда, когда приходит время умирать. Резюмируя его позицию, можно так обобщить эти мысли: смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни. Смерть не нечто еще не наличное, не сходящая к минимуму последняя недостача, но скорее *предстояние*. Смерть есть возможность бытия, которую *присутствие* (*Dasein*) всякий раз должно взять на себя само. Смерть, насколько она «есть», по существу всегда *моя*. Смерть есть конец пребывания в бытии данного существующего к своему концу. Повседневное бытие к смерти склонно уклоняться от своей смерти, от достоверности смерти (от возможности совершиться в каждое мгновение). С. Кьеркегор определил жизнь как «возможность возможности», а М. Хайдеггер назвал смерть «невозможностью дальнейшей возможности».

В истории философии и культуры в целом прослеживается три интерпретации взаимосвязи смерти и бессмертия: *во-первых: смерть как небытие*. Для подобного *секулярного подхода* характерно помещение ценностей земного мира и человеческой жизни *внутрь топических границ* истории, времени и пространства, исключение топики и метафизики трансцендентного мира. Главной задачей оказывается элиминация смерти, которая достигается при помощи философско-психологической технологии: дезавуирование ее возможного присутствия в жизненном пространстве путем внесения смерти в границы феноменологической топики *этой* реальности, включения смерти в порядок жизни, а затем обезвреживание через сопоставление с «*подлинной реальностью*» и последу-

ющее отрицание смерти не как факта, а как объекта, недостойного особого внимания и изучения. Таким образом, смерть оказывается феноменолого-топическим вакуумом и пресечением личностного смылосодержательного воспроизводства.

Во-вторых: смерть как инобытие Я, трансцендирование в модифицированных способах и формах (символическое бессмертие), достижимое следующими путями:

1) **биологическим** – как продолжение жизни через потомство, биологические связи; 2) **творческим** – через влияние собственных произведений на живущих людей; 3) **теологическим** – переходом жизни на иной, более высокий уровень существования, соответственно, в трех вариантах: 1) **смерть как трансцендирование внутрь Я и последующая идентификация с трансцендентным, Абсолютом**. Это протекает как «утрата себя» в переживании, при котором смерть и бег времени утрачивают прежние значения (мистицизм). 2) **смерть как перевоплощение**. Это религиозная концепция политеистических религий: жизнь и смерть есть закольцованная череда последовательных реинкарнаций, в некоторых вариантах – например, в буддизме – прерываемая волевым усилием для достижения состояния тождества с Самостью-Абсолютом). 3) **смерть как переход в инобытие**. Это религиозная концепция монотеистических религий. Экзистенциал смерти отделяется от экзистенциала страха с помощью тезиса о смерти как переходе в иной мир, а также с помощью выстроенной, обосновываемой зависимости между жизнью земной и жизнью потусторонней, загробной (в христианстве – чтобы затем соединить его с экзистенциалом страха в понятии Страх Божьего, выступающего экзистенциальным основанием процесса обретения мудрости, и в перспективе – бессмертия души и тела). В христианстве – *по-смертному* бытие души означает смерть физическую («первую») и далее последовательную смену состояний: иная жизнь души – воскресение – вечная жизнь либо «вечная смерть» (смерть «вторая», бесконечное умирание) как «настоящая» смерть. Таким образом, *смерть позволяет* вырасти «в полную меру» человека, *то есть* «в меру Бога», *смерть как единственная возможность вырасти в меру жизни* предполагает необходимость *неколебимо стать перед лицом смерти, без страха и без самоутверждения быть готовым к смерти*.

Параграф 1.4 «Страх как экзистенциал человеческого бытия» посвящен анализу специфики страха как фундаментального человеческого основания. Страх – сущностный экзистенциал человеческого бытия, осуществляющийся, предстоящий, и являющийся реально как обязательное бытийное условие внутреннего напряжения, возникающего: во-первых, при активистском отношении к миру (противостоянии, преодолении, сопротивлении, борении и т.д.), как противоположность, антипод и условие мужества, мужественного аскетизма; во-вторых, при пассивном (пассивистском) отношении к миру как покорном принятии, неприн-

ципальном непротивлении); в-третьих, как «начало мудрости» (в христианстве – «Страх Божий»), т.е. начало открывающегося знания, познания «абсолютной» истины как процесс постижения истины Абсолюта).

Страх как экзистенциал (т.е. как условие становления человеческого существования) впервые в полной мере был «открыт» С. Кьеркегором. Страх (как подчеркивают классики экзистенциалистики и психоанализа) принципиально отличается от «боязни», связанной с чем-то определенным, конкретным и в перспективе – локализуемым. Страх выступает как экзистенциал, содержащий в своей глубинной сущности «беспочвенность и предметную неопределенность», и представляющий собой «выходящее наружу чувство тревожности как таковой»¹.

Предметом страха в экзистенциалистской парадигме является «Ничто», страх и «ничто» постоянно соответствуют друг другу, «ничто» вызывает, «порождает страх», как это выявил Кьеркегор². Хайдеггер продолжил: «страх выявляет ничто». Страх лишает личное бытие возможности самопонимания «в формате» обыденного, неподлинного мира и соответствующих представлений. Достигается это тем, что страх отбрасывает личное бытие к тому, чего оно страшится, к его собственной способности-бытия-в-мире. «*Dasein*» (*присутствие*) как бытие-в-мире подвержено страху, и эта «подверженность страху», как настаивает Хайдеггер, должна пониматься не в онтическом смысле, а как «экзистенциальная возможность сущностного *расположения*»³. В этом «отбрасывании» к предмету страха проявляется его преимущество, экзистенциальный смысл и предназначение. «Страх – это скованная свобода, когда свобода не свободна в самой себе, но скована – и не в необходимости, но в самой себе», но при этом «страх есть выражение совершенства человеческой природы», – парадоксально утверждает Кьеркегор, – «страх – это головокружение свободы»⁴. Страх делает то, чего не может достичь человеческое воление. Страх сродни головокружению от созерцания пустоты, бездны между собой и миром, и при этом головокружении человек теряет ложную уверенность в незыблемости повседневных связей и отношений, ощущает отторжение от них, выявляет собственную покинутость и обретает экзистенциальную свободу именно благодаря прохождению *через* страх или (что не менее приемлемо) *страх проходит сквозь человека*. Путь к *высокому* (божественному, трансцендентному) лежит *через* страх, который между тем традиционно (истоки этой традиции – в древнегреческой

¹ Больнов О. фон. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 91-92 (выделено нами. – А.Г.).

² Кьеркегор С. Понятие страха. // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 143.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. М.; 1997. С. 142. («Расположение» у М. Хайдеггера – одна из экзистенциальных структур, в которых держится *Dasein*).

⁴ Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М. 1993. С. 160, 150.

философии, ментальности в целом) и преимущественно рассматривался как нечто низкое, недостойное, постыдное, как то, что требует изгнания, излечения, изъятия из «души» (феноменологической топики) человека. Между тем мнение экзистенциалистов основано на другой традиции, берущей начало в христианской философии, разработавшей понятие Страха Божьего, переосмысленного в учениях отцов Реформации (Лютера, Кальвина).

Глава 2 «Античная философия и экзистенциалы человеческого бытия» содержит анализ бытования экзистенциалов одиночества, смерти страха в античной философии и ментальности.

В *параграфе 2.1 «Античные представления о феноменологической топике»* исследуются архаичные основания античной картины мира. Целостная картина мироздания в архаичном сознании большинства народов в качестве организующего структурного центра Вселенной содержит идею Центра (*центральности*) – оси мира, *axis mundi* – Мирового Дерева (космической Лианы, Колонны и пр.), пронизывающих и реальный и ирреальный миры (небесный, земной, подземный). Трансцендентная значимость, сакральность понятия «*Центр (мира)*» в мифологии обуславливалась изоморфизмом всех частей мироздания, Вселенной и человека. Центр выступал как 1) *неподвижная, неизменная точка, Ось Мира*; 2) *начало всех вещей, без-форменная и без-размерная точка перво-причины*; 3) *точка конца, завершения. Точка, из которой все исходит и в которую все возвращается.* 4) Центр не только начало и конец. *Центр есть «середина»*, место равновесия, нейтрализации противостоящих тенденций. Античная *топология*, т.е. понимание топики зримых, видимых тел и топики невидимых мыслительных форм, было обусловлено проблемой соотношения *бытия (сущего)* – неизменного, единого, *становления (генезиса)* – текучего, множественного, движения к бытию. Основания этого понимания мы находим у Ксенофана, Парменида, Мелисса.

Понятие предела помогало античному человеку, философу самоопределяться в топике вещной и феноменологической, использовать принцип «золотой середины», центрирующий макро- и микрокосмос. Для античной философии *граница, предел* играл прежде всего роль понятия определяющего, дающего смысл и завершенность. Они имеют значение не столько отделения, сколько *собирания, концентрации, «сгущения» содержания, придания вещи смысла*. Предел есть начало и конец прекрасного, соразмерного, благого. Цель есть предел. Предел и порядок – главные принципы организации космоса. Поэтому предел превосходит и первенствует над беспредельным. Предел «*останавливает*» вещи в бытии, отменяет возникновение. В концепции Платона (не без влияния элеатов и пифагорейцев), предпосылкой чувственного мира является небытие элеатов (теон) – *пустое пространство*, а телесный мир – это *оформленное пространство (о-граниченное)* с помощью идей как целевых причин.

Важно подчеркнуть, что вообще термин для обозначения собственно

«пространства» отсутствовал в античности и в Средние века. И Платон, и Аристотель отрицали определимость «пространства», «не зная», существует ли «место-пространство», и можно ли причислять его к области понятий. У Аристотеля «граница» есть то основное определение, которое «держит в узде бесконечность, превращая ее из чего-то полностью неопределенного в определенную величину. Именно *запредельное* (лежащее по ту сторону предела), а не *сам предел*, *порог* может вызывать страх у античного человека, поскольку запредельное принадлежит миру беспредельного, бесконечного, *без-бытийного*, царству хаоса и неопределенности. Поиск центра внутреннего пространства как стержня, опоры был необходим эллину для самопознания и проявился в размышлениях о душе как средоточии основополагающей сущности, «руководящего центра», и о его местоположении. В работе анализируется широкий диапазон представлений античных философов (Демокрита, Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Плотина, Эпикура, Марка Аврелия) о душе и феноменологической топике.

В параграфе 2.2 «Проблема одиночества в античной философии» отмечается, что именно в античности отыскиваются «генеалогические корни» *Homo Solus*, Человека Одинокого. Интеллектуализм, эстетизм, сплав свободы и фатализма в сознании и деяниях античного человека, ставшие позднее чертами европейского *Homo Solus*, произрастали из онтологического единения эллина с чувственно-материальным природно-социальным космосом, из *космо-полис-логосности* античного человека периода классики. А поскольку, по наблюдению А.Ф. Лосева, «никакой личности античный космос не знает»¹, онтологическая обжитость космоса/полиса античным человеком исключала возможность дистанцирования от космоса/полиса и соответствующего рефлексирования, ведь человек еще не соотносится с оппозиционным рядом «центр-оппозиция». Аристократия периода античной классики представляет собой некий прототип, который должен быть разрушен, чтобы впоследствии из осколков-смайлт сложился мозаичный портрет европейского *Homo Solus*. Более прописанного *Homo Solus* в древнегреческой культуре мы видим в хрестоматийном образе человека, вброшенного в *пограничную ситуацию* – царя Эдипа. Вызревание, оформление *Homo Solus* в античной ментальности и соответствующая философская рефлексия были возможны только в результате разрушения древнегреческого полиса, и позднее Римской империи. Феноменологическая и физическая топика античного космоса предстает как космос предельно большой, идеальной-реальной идеивещи. Этот античный чувственно-материальный космос, «уже сам по себе полон жизни, души, мысли, не в нем нет ничего личностного, нет волящего и намеренно действующего субъекта».² Субъект, углубляющийся

¹ Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С.29.

² Там же.

сам с себя и вступающий в напряженные, и подчас антагонистические отношения с действительностью, появился в толще эллинистических военных монархий и оформлялся философски в трех главных школах эллинизма – стоицизме, эпикуреизме, скептицизме (от раннего эллинизма IV-I вв. до н.э. – до позднего эллинизма I-VI вв. н.э.).

Прежняя гуманитарная практика античной «*пайдеи*», культуры воспитания полисных человеческих добродетелей (умеренности, справедливости) уходит с авансцены, уступая место еще неразвитой технологии экзистенциального бытования субъекта, пунктирного очерчивания внешних границ субъективного, феноменологического пространства. Эта новая практика «лепки» феноменологической топики субъекта, философического созидания топологии была продуктивна при условии дистанцирования субъекта от непосредственной полисной деятельности, причем обоюдного дистанцирования – полис отторгал философов, а философия «огораживала», защищала субъекта (прежде всего – мудрствующего субъекта) от социального воздействия с помощью соответствующих терминов и концепций античного умудренного дистанцирования, приобретающего очертания одиночества-удединения.

Из анализа философских представлений античных философов (Демокрита, Эмпедокла, Гераклита, Сократа, Антисфена, Диогена Синопского, Платона, Аристотеля, Сенеки, Эпикура, Марка Аврелия, Эпиктета, Плотина,) делается вывод: для того, чтобы стать *Homo Solus*, необходимо иметь особые, экстраординарные причины, способные выдвинуть/выбросить человека за границы обыденного, социума – мудрость, эзотерическая тайна, преступление, трагическая «изначальная вина» изгоя. Достижение гармонической бесстрастности, покоя под сенью безличного абсолюта чаще всего оставалось для древнего грека декларируемым идеалом, доступным лишь редким мудрецам, обладающим огромной силой духа и не убоившимся *одиночества*, остракизма и невзгод, подстерегающих на пути к единению с безличной истиной/космическим порядком. Однако, в этом заключалась специфика и очарование античной модели одиночества: независимо от мнений толпы человеческое существо, устремленное к мудрости, находится – в силу этой философской интенции, ориентированной на «меру во всем» – в середине всего, в центре мироздания, космоса (но при этом как бы помимо субъективной *воли* философа, без его *желания*, без *страсти*). Существа, *устремленного к одиночеству*, и одновременно *уклоняющегося от одиночества*. Идеал мудреца таков: мудрец должен пребывать в интеллектуальном одиночестве в социуме, независимо от того, согласен ли с этим реальный, конкретный социум (община, род, народ), «толпа», разделяет ли социальное окружение взгляды самого мудреца.

Человеческий идеал античной философии – *мудрец* – представлял человеком, устремленным к прижизненной идентификации (полной или частичной) с Богом (божествами, Благом, Единым), человеком, окружен-

ным или друзьями или общественными, полисными структурами, т.е. отдаленным или приближенным к социально-политическим процессам. Античный *Homo Solus* проявлялся в двух формах: 1) Ощущающий одиночество как ущербность собственной самости, изъян, не позволяющий ему быть внутри жизни полиса или же быть другом, иметь дружеские связи, удерживающий от падения в одиночество. Это – или «дурной человек», достойный участи изгоя, смертника, раба, т.е. маргинал, либо, как исключение (возможное в принципе, для каждого человека) – человек мудрый, но обреченный неумолимым роком, как царь Эдип, на, говоря инокультурно, «кармическую» плату за преступления рода; 2) *Homo Solus* – мудрец, стремящийся к достижению идентичности с Богом (иногда – достигающий в мистическом экстазе), беседующий с самим собой, а точнее – с божественной зоной (уровнем) Я.

Одиночество как уединение (или в нежелательном случае – *изоляция*) и здесь не является самоцелью, или условием философской деятельности, поскольку аксиома «мудрец должен иметь друга» оказывается непреложной для античной ментальности. Постепенно одиночество как экзистенциал, становясь предметом философских размышлений, утрачивает разрушительную силу и, соответственно, шлейф негативных оценок. Но одиночество «допускается» к человеку, во-первых, если он – мудрец, во-вторых, если мудрец относится к одиночеству стоически, обладает внутренней свободой, дарованной в процессе идентификации с Богом (Благом), выявления божественного родства с трансцендентным. *Мудрец* как единственный тип человека, сподобившийся до позитивной корреляции с одиночеством как экзистенциалом человеческого бытия выступает как человек, *самодостаточный в собственной мудрости*, но все-таки не противопоставляющий себя всему миру (космосу) *атараксированный, апатичный, эвтюмичный, эвпатичный, автаркичный, аскетичный*, но не бесчеловечный; *тяготеющий к некоему желанному центру*, но сам – не центральный, не становящийся центром; *о-граничивающий себя*, но не герметичный; *отделенный от толпы и уединенный*, но не изолированный от социума и не покинутый.

В *параграфе 2.3 «Смерть в эпоху античности»* автор исследует, как отражается экзистенциал смерти в зеркале античной философии, а также анализирует проблему жертвоприношения и самоубийства в античном обществе, наложившую отпечаток на концептуальное оформление представлений античных мыслителей. В античной философии (и ментальности в целом) обнаруживаются две основные сентенции: которые составляют то, что французский исследователь экзистенциала смерти Филипп Арьес называл «деликатной двойственностью традиционного, народного чувства смерти»: сожаление о жизни и, с другой стороны, приятие смерти. Укажем и третью сентенцию, нейтрально-эмоциональную, которую, обыденный язык склонен именовать «*философской*» – *Все в этом мире смертно (Omnia citra mortem)*. Первая сторона этого чувства – «луч-

ие страдать, чем умереть» выражена в жалобах тени Ахилла в «Одиссее»: быть простым поденщиком у бедного земледельца лучше, чем быть правителем в царстве мертвых. Вторая – *«смерть все исцеляет»* получила развитие в философских учениях стоиков, а в Средние века – в теологической разработке тезиса о *«презрении мира (к миру)»*. Ф.Арьес прав, когда пишет, что эти положения скорее дополняют, чем противоречат друг другу. Между тем, сожаление об утраченной жизни отнимает у принятия смерти все, что есть натянутого и риторического в «ученой» морали¹. Третья сентенция развивалась философскими школами, тяготеющими к воплощению здравого смысла (Демокрит, эпикурейцы). Специфика исследования экзистенциала смерти определяется во многом тем, что для него всегда более близки эмоционально-чувственные реакции (и их более или менее адекватная фиксация и рефлексия), чем логические выкладки, напоминающие барьеры-плотины, легко сметаемые экзистенциалом смерти, выходящим в последний, смертный миг из пределов-границ...

В античной философии древнегреческого полиса и римского общества преобладала установка на изгнание смерти за границы жизни, на элиминацию смерти из мыслительного пространства объединяла как сторонников идеи об отсутствии загробного бытия души (Эпикур, Лукреций Кар, Сократ, киники), так и уповающих на посмертное обретение душой подлинного бытия в «ином» мире (орфики, Пифагор, Платон, гностики, Плотин). Античные представления о смерти тесно связаны с философской проблемой соотношения бытия сущего (неизменного, устойчивого, неизбывного) и становления, *генезиса* – изменчивого, текучего, т.е. движения к бытию. Между бытием (трансцендентным, сущностным) и становлением (пустым, ничтожным, без-сущностным) пролегает непроходимая граница, предел. И только мышление, обретение точного знания, ориентированного на вечное бытие, а не на текучее, и поэтому неуловимое становление, способное открыть тайны бытия. Умопостигаемость бытия и бытийственность мышления предопределяют философский тезис о тождественности бытия и мышления. Поэтому античные философы стремились заполнить «пустоту» становления подлинным телеологическим знанием, почерпнутым из трансцендентного источника – бытия, сущего самого по себе, цельного, единого, совершенного, мыслительно-формо-задающего, неизменного, за-предельного, само-сущего, необходимого, ставшего и тождественного. Для многих философов посредником, агентом между бытием и становлением, залогом бессмертия оказывается вечная, неизменная душа человека как его сущностное начало (Платон, Плотин и др.).

И Платон, и Аристотель верили, что личный человеческий *эйдос* живет до тех пор, пока живущие помнят об умершем. Для грека высшим (духовным) способом жизни, который неподвластен закону смерти был культ славы, неумное желание сохранить свое имя в памяти поколений имен-

¹ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С.46-47.

но как *славное* имя – нетленное, непреходящее, бесценное. Сократ констатирует, что поистине никому не ведомо, что есть жизнь, и что есть смерть. Знаменитое сократическое «*незнание*» прилагается им к смерти: философ знает, что он ничего не знает о смерти. Смерть может быть либо сном без сновидений, (что несло бы удивительную выгоду), либо переселением души в иные миры (и Сократ, по признанию, готов был много раз умереть, если это правда). В любом случае, смерть не может оказаться в границах собственного опыта, и тем более, на нее не распространяется власть человека. Поэтому Сократ не считает смерть *ценностью* (ибо она не есть знание), но вместе с тем полагает, что смерть обладает *ценностным значением*. Для Сократа смерть выступает переходом души в загробный мир, «*выздоровлением*» души от неподлинной (земной) жизни, за которое нужно благодарить богов. Более того, философ, очистивший свою душу при жизни сознанием самого себя, предуготовившийся к метемпсихозу, может перейти после смерти в разряд богов. Мудрец (как мы отмечали выше) превращая собственную душу в чистое, ровное, гладкое в своей бесстрастности зеркало, глядел в него и видел божество, как впрочем, и близкого друга – другое Я, а также «фрагмент» самости Я. Поэтому Сократ и назвал философию «*заботливой смертью*».

Платон осуществил переключение эзотерического орфического учения о бессмертии души (и очищении, искуплении ее вины через религиозно-культовые инициации) в экзотерический, социокультурный регистр, введя принцип нравственной ответственности, этического воздаяния души. Поэтому жизнь философа – это подготовка к смерти, как отделению души от тела, это – внутреннее умирание души, не имеющее ничего общего с самоубийством, которое является, по мнению Платона, нарушением общественного долга. Собственно, основание платоновского учения об Эросе составляет мысль о том, что действующее в нас божественное начало, проявляющееся во всех модификациях любви есть стремление смертного существа к бессмертному состоянию, временного – к вечному, человеческого – к божественному, это – тоска по бесконечной первооснове.

Киническая концепция свободы, выраставшая из – *бесстыдства*, отрицания стыда, формировалась в экзистенциальном свете смерти. Именно смерть, борьба со страхом смерти заставляет почувствовать себя властелином своей судьбы. Смысл стоического отношения к смерти состоит в том, что мудрый человек, возлюбивший свою судьбу, рассматривает ее как разумную необходимость и покоряется ее велениям, ее ударам, живя по законам мирового Логоса. Смерть – это «закон, а не кара», смерть предстает всем. Смерть не есть зло, она есть, во-первых, *всеобщий уравни-тель*; во-вторых, разрешение всех скорбей, предел, за которым остаются все горести; в-третьих, чтобы не бояться смерти, нужно всегда думать о ней. Поэтому смерть мудреца – смерть без страха смерти. Экзистенциал смерти обнажает в смертный миг подспудные основания человеческого бытия, вскрывает смысл жизни и *логосо-центричное «предназначение»*

смерти. Смерть служит тяготеющим к универсальности экзистенциалом, не просто «обрамляющим» философские сентенции, а являющимся *смыслосодержащим основанием мудрости*. Однако, несмотря на то, что экзистенциал смерти приобрел в стоической философии статус фундаментального, преобладающей мыслительной установкой древнегреческой философии и ментальности стало вытеснение, элиминация смерти за границы феноменологического пространства.

В параграфе 2.4 «**Страх в античной философии**» анализируется исследование бытия античного человека, проводимое античными философами. Античный человек, безусловно, был не только подвержен страху, но и делал страх предметом своих исследовательских интенций, волевых и моральных посылов. Экзистенциал страха интерпретируется античными философами как философская проблема, требующая решения, выработки определенного отношения к ней и некоторой совокупности действий со стороны мудреца как идеального человеческого типа (с точки зрения философии). Страх имел «*собственный*» храм в Спарте, (а позднее – в Риме), в чем проявилось, по свидетельству Плутарха, моральное значение страха постыдных поступков. Моральной категорией, глубоко укорененной в античном менталитете и отрефлексированной в философии, являлся *aidos* – *стыд, благоговейный страх*, страх перед общественным мнением, боязнь бесчестия. Соответственно, киническая *apaidēia* означала *отрицание стыда*, переоценку ценностей, *»перековку монет»*, и собственно – *свободу от страха*, в том числе и *от страха смерти* как от рабского чувства.

Страх принадлежит за-предельному, он приходит, угрожает из-за предела, из-за границы телесного. Сам предел (граница) не отделяет, а *собирает топик*, ибо *предел и порядок* есть принципы организации космоса, ведь именно граница, предел, как принадлежащий бытию, *о-бытийствует* протяженность. Можно зафиксировать выявленное в античной ментальности пугающее самих греков стремление (как неосознанную необходимость и экзистенциальную потребность) выйти *за-*, *воспарить над-*, *проникнуть вовне* и *заглянуть извне*. Это стремление, ощущаемое позднеантичными греками, и унаследованное и развитое до изошренности (в повседневной, «обыденной философии») как проявление страха, или сам Страх за-предельности, страх выйти *за* предел или впустить нечто *из-за* предела.

Античность исходит из конечного, строго оформленного тела, телесной протяженности, космоса с его внутренним требованием видимой границы. И, поскольку элиминировать за-предельное, лежащее за границей бытия, в царстве пустоты, хаоса и неопределенности было невозможно и, с другой стороны, было необходимо упорядочить бес-предельное, то античная философия вводила понятия «золотая середина» как соединение беспредельного и предела. При этом происходило упорядочивание, гармонизация беспредельного, ведь и предел первенствовал и превосхо-

дил беспредельное. Предел был определяющим, задающим смысл. Между тем, беспредельное, бесконечное как возможность, стремящаяся к *обитийствованию*, становлению бытием, проявляется в мире через текучесть, инаковость, выступает хаотично, неопределенно, потенциально, и потому может рождать страх – воспринимаемого как «посланника», скрытого агента хаоса. Однако, смыслообразующий и оптимизирующий «центр тяжести» оказывается *по эту сторону предела, в бытии (сущем)*, которое берет в союзники и сам предел, доминирующий над беспредельным.

Экзистенциал страха в эпоху античности этимологически был связан со словами – *угроза, наказание, потрясение, бегство, преступление через пределы*. Для раннеантичного человека страх «находился», прежде всего, *рядом* с человеком, (а не *вовне* топики земного бытия), и *внутри* самого человека. Страх, этот «одомашненный» экзистенциал, не претендовал на трансцендентное бытийствование, и человек не испытывал позывов к выходу за пределы здешней реальности, как и не испытывал давления со стороны за-предельного. Античная философия, опираясь на принцип «золотой середины», выделила несколько основных видов страха: *страх «естественный»*, природный, до-социальный – страх будущих утрат и зол, который при этом мог быть послан, «наведен» из царства мертвых, это – «*страх перед безвидным*», перед Аидом. Но, поскольку Аид находился рядом с местом проживания людей, в пределах Ойкумены, этот страх был понятным, объяснимым, подпадающим под некие обоснования, даже если человек связывал страх с действием рока, фатума, Судьбы. Другой вид – *страх социальный (стыд)* как боязнь бесчестия, страх чужого мнения, божественный страх закона. Для античного человека (и это отражалось в античной философии) главный страх – это *страх утраты славы или «хорошей памяти» о себе*, утраты «золотой середины». Страх представлял экзистенциальным результатом нарушения психологического равновесия и целостности социокультурных качеств.

Страх как *аффект* воспринимался через призму нарушения мирового порядка (ощущения приближающегося зла), равновесия («золотой середины»). *Страх как порок* понимался как недостаток мужества или избыток трусости (согласно Аристотелю). И преодоление страха (восстановление статус-кво) требовало опоры на внутренние потенции души. В период поздней античности произошло разрушение античного космоса и полиса, экзистенциалы смерти и страха начинают проникать внутрь феноменологической топики, и понятие «предела», «границы» начинает обретать новые смыслы с расширением Ойкумены. Страх метафизически и топологически становился фундаментальным сотрясанием основ бытия, и стал содержать феноменологические интенции, векторно направленные прежде всего внутрь человека. И бегство от угрозы – также было направлено внутрь себя.

Именно на внутренние возможности души делают ставку стоики, поскольку истинный страх – это внутренний страх (малодушие, трусость),

и именно на него следует воздействовать с помощью разума, контролирующего и выстраивающего склад души, – ведь все внешнее находится не в нашей власти. Однако, погружаясь в глубины самости, следует сохранять *апатичное, не-страстное* состояние души, использовать принцип *адиафоры* (двойного безразличия), или же прибегнуть к атараксии, как предлагали эпикурейцы, или – к демокритовой *эвтюмии*, душевному равновесию, обеспечивающему неуязвимость для страха (*эвтюмия* есть *атамбия* – свобода от страха). Другим, более демократическим, широко доступным способом борьбы со страхом являлся катарсис – очищение души состраданием, сопереживанием античной трагедии, в рамках трагического мифа с его тремя имманентными началами – *страхом, состраданием и очищением*.

Страх, являясь результатом нарушения целостности социальных модусов существования, *универсален*, благодаря изоморфизму зла (схожести несчастий). Страх *позитивен*, поскольку он мобилизует на защиту целостности, воспитывает человека, подвигая его на создание системы противостояния причинам страха. Таким образом, страх античного человека выполнял следующие функции: *проективно-превентивную* (предупреждая о потенциальной деструкции постыдного поступка), *морально-воспитательную* (формируя моральные качества), *статус-целостную* (ориентируя на восстановление целостности), *организационно-практическую* (организуя рациональное осмысление и практическое преодоление ситуации страха).

В главе 3. «Средние века. Экзистенциалы человеческого бытия в зеркале философии и теологии» автор показывает, что исследование экзистенциалов в средневековой философии происходило под знаком интерпретации христианских постулатов.

Параграф 3.1 «Феноменологическая топика в средневековой философии» содержит анализ средневековой топологии феноменологического пространства. В параграфе рассматриваются соответствующие его тематике положения учений средневековых мыслителей – Псевдо-Дионисия Ареопагита, Порфирия Тирского, Августина Аврелия, а также В.В.Несмелова, М.М.Бахтина. Средневековый мир формировался, прежде всего, доминирующей центростремительной тенденцией, обусловленной задачей создания иерархической структуры «небесного-земного», тенденцией, доходящей в отдельных случаях до самогерметизации. Средневековая философия, и в целом сознание средневековой Европы, несли в себе следы тенденции к герметичности, как и все средневековое общество. Структурирующим фактором для средневекового мира и мышления являлась «вертикальность средневековой нормы видения мира» (Вяч.Вс. Иванов, А. Я. Гуревич). Вертикаль – соотнесение с «верхом» и «низом» как границами мира – выступает смыслопорождающей и аксиологической характеристикой. Замкнутый на земле, христианский мир расширялся вверх, в сторону неба, как «воронка», обращенная вверх. И

эта «воронка» имела вселенский масштаб и представляла собой систему концентрических сфер (от семи до трех небес – по разным версиям). Важным моментом в понимании метафизических оснований феноменологической топики является то, что тело человека рассматривается как дом для личности (так же как Храм есть Дом Бога), «извращенное» человеческое тело – могила или темница души (божественного принципа). Здесь проявляются три аспекта: 1) человек есть существенно непрерывный, бессмертный принцип, а тело его встроено в круговорот рождений и смерти); 2) «личность подвешена на нити, идущей от природы Бытия»; 3) человек может сам выбрать направление «раскачивания» на этой нити.

Мировоззренческим основанием и экзистенциальным условием для преодоления последствий грехопадения и преобразования человека выступает концепция «нового человека». Первым *новым человеком* стал Иисус Христос, и, будучи божественным примером, Христос является сакральным смыслом всякого «нового человека», «сформировавшегося» в верующем. «Новый человек» (духовный человек) рождается после «смерти» «ветхого», плотского человека (его символ – ветхозаветный Адам). Причем, как показал Августин Аврелий, «новый человек» и «ветхий человек» – это один и тот же Я, и борются они в душе человека – на поле битвы добра и зла. Ущербность «ветхого человека» рождена прежде всего неверной «траекторией» жизненного пути *до-греховного* человека. Место обитания Бога внутри человека, внутри души обнаруживается как топика «внутреннего человека» (этот термин впервые был употреблен апостолом Павлом в *Послании к римлянам*) но это божественное место феноменологической топики принципиально не вообразимо и не описываемо, но с необходимостью актуализируется средневековой философской мыслью для самой себя как горизонт – недостижимый и постоянно манящий...

Экзистенциальный мир средневекового человека оказывался топологически определен двумя *полюсами*, которые оказывались по сути основополагающими *центрами* – сферой Эмпирея, обиталищем Бога и областью человеческой души (точнее – топикой «внутреннего человека»), местопребывание которой традиционно связывалось с сердцем. В христианской мистике греко-восточной церкви экзистенциальные проблемы увязывались с концепцией *обожения*, проблемой непосредственного общения с Богом, что предполагало преодоление временной и пространственной ограниченности собственной природы человека. Это не означало, однако, полной потери личности, идентификации с Богом. Христианский мистик хотел «*стать Богом*»¹, т.е. приблизиться к «Божественным совершенствам» путем уподобления своей личности Божественной Ипостаси. При этом христианский мистик рассматривал обожение как *дар бога*, как *благодать*, и от свободы человека зависело принять или отвергнуть этот дар. В этом и состояло главное отличие христианского

¹ Попов И.В. Идея обожения в древне-вост. церкви // *Вопр. филос. и психологии*. Кн. II. 1909. С.160.

мистицизма от внехристианского, тяготеющего к пантеизму, для которого обожение являлось синонимом совершенного отождествления, полного слияния с Божеством, приобретаемого ценой отречения от личности, от свободы. Классическая формула православной аскетики: «ум, сведенный в сердце», обозначает совмещение двух центров – создаваемого и реального, предназначенного для целеполагания и целомудрия. Инструментом обожения являлся утверждаемый в правах еще Плотинем *экстаз* как акт мистического соединения с Богом, а также сами «духовные механизмы» движения к Богу – *катафатика* как *нисхождение Бога* в своих энергиях по лестнице богопроявлений в тварном мире, т.е. явлении на «Божественных именах», и *апофатика* как *восхождение к Богу* в «соединениях», в которых Бог остается природно. Путь западного богословия пролегал в большей степени по катафатическому руслу.

Иерархизации небесного и земного порядков и топик, образованию «пространственной непрерывности» (Ле Гофф) соответствовало представление о непрерывности линейного времени. В сознании средневекового человека господствовал тезис «*Время – это история, нисходящая к упадку*». Начало творения и Страшный суд предстают экзистенциальными точками всечеловеческого пути, озаренными светом трансцендентного смысла. Средствами экспансии Я и закрепления места в «ином» пространстве оказывались: покаяние, паломничество, завещание, основанные на вере в спасение. Однако, несмотря на социальную мобильность и проявляющуюся подспудно тягу к выходу за границы горизонтов, страх бездомности доминировал над стремлением к расширению кругозора. Поэтому совершаемый каждый раз заново выход за пределы здешней реальности успокаивал душу средневекового человека постольку, поскольку всегда был освящен верой в спасение, надеждой на спасительные трансцендентные, мистические силы.

Раннехристианские мистики подготовили формирование средневековых философских представлений о человеке как о микрокосме. Феноменологическо-экзистенциальная картина «рисовалась» под влиянием птолемеевских идей о физическом космосе и толкования символических смыслов Библии. Происходило мыслительное конструирование мира как целого и определялось место человека внутри этого целого. Бог как Абсолютная Сущность и как Высшая Личность, не принадлежащая (к) миру, независимая от мира находилась вне космоса и, одновременно, внутри человека, помещенного в центр мироздания. Ведь человек являлся «*венцом творения*», и даже – в концепциях Оригена и Гр.Нисского – *основанием творения*. Провиденциалистское толкование истории, свойственное Августину, соединенное с креацианизмом, привело к персоналистскому пониманию человека. Человек предстал как «*персона*» – сотворенная по образу и подобию Бога неделимая личность, обладающая разумом, свободой воли, совестью. Человек есть именно «персона» («маска»), за которой как за временным, преходящим образом скрывается под-

линия реальность. Персональный мир человека непрозрачен для других людей и совершенно прозрачен только для Бога. Подобный антропоцентризм был усилен «психологизмом» – возвышением внутреннего мира человека, ведь носителем человеческой личности считалась душа.

Человек выступал *посредником* между Богом и миром, но сущностью «внутреннего человека» являлся Бог как смыслообразующий *центр «центра»* – человека. Бог находится в двух пределах мира – «вне и наверху» (в области Эмпиреи), в месте *трансценденности* Бога, и «внутри и внизу» (в бездне человеческого сердца), в месте *имманентности* Бога. Так формируется теоцентрическая концепция человека, в соответствии с основными положениями которой, осуществляется упорядоченность, иерархизация жизненного пространства, а также вытеснение экзистенциалов – одиночества, страха, смерти – на периферию категориальной сетки, наделение экзистенциалов анти-статусом маргиналов.

В *параграфе 3.2 «Интерпретации экзистенциала одиночества в средневековой философии»* предметом анализа становится христианская концепция одиночества, переосмысляющая опыт античного философского понимания экзистенциальной проблемы одиночества и ветхозаветное отношение к одиночеству. Исходные посылки ее таковы. Все люди, несмотря на постоянное, повседневное, – осознаваемое или нет – общение, от рождения до смерти в своей душевной жизни пребывают в *глубоком и неизбывном одиночестве*, о котором предпочитают забывать. Христианство выдвигает на первый план уникальный опыт *Одинокого Богочеловека* – Иисуса Христа, и предлагает каждому человеку, пребывающему в поиске божественных истин, следовать его примеру и выстроить жизнь – от рождения до смерти – под знаком опыта религиозного одиночества. Одиночество человеческого религиозного опыта означает не оторванность человека от Бога, а только его необходимую, первоначальную и исходную форму. Религиозный опыт «одинок», потому что он приобретается, в человеческой душе, *изолированной по способу его земного бытия*. Именно к одинокой самости человека, живущего «один-на-один с собой», обращается Бог.

Идея религиозного одиночества была актуальна и привлекательна в первые периоды становления христианства – периоды гонений, вынужденной маргинальности, которая превращалась в культово-знаковую дистанцированность, превращавшую одиночество мучеников в «одиночество высшей ценности». Признание необходимости религиозного одиночества (*уединения*) прослеживается в средневековых философско-теологических трактатах, в культурной и исторической практике Средних веков. Одиночество для «среднестатистического» средневекового человека представляло как безусловно негативное экзистенциальное состояние, от которого следовало укрываться с помощью религиозных и философских защитных средств. Поскольку одиночество предполагало оторванность или противопоставление, а для Средневековья обобщенно-индивидуальное – выступало как акциденция, нечто вторичное, случайное и брэнное, в

противоположность вечному и соборному, то герметизация индивидуального Я в границах собственной самости была совершенно нереальным. Одиночество возможно было только как средство, путь к трансформации конечного, ничтожного Я в сосуд Абсолюта. Такая трансформация возможна при условии глубочайшего внутреннего сосредоточения, погружения в себя и вслушивания в божественный голос, что осуществимо только в тишине и уединении.

Человек, способным к трансформации, выступал *мудрец*, который (как и всякий человек) рассматривался как существо изначально (доутробно) подчиненное, т.е. *под-чиненное*, находящееся «*под чином*» (божественным), отмеченное божьей печатью мудрости, и одновременно существо тварное, произведенное, сотворенное Богом и греховное по природе и происхождению своему. Средневековый человек на всех этапах бытия – *профанном, сакральном, интеллектуальном* (укореняющемся в средневековой культуре в качестве посредника между первым и вторым) осознавал себя, прежде всего, как *Божье творение*, поставленное в *центр* мироздания (согласно античной геоцентрической концепции о тождестве макрокосма и микрокосма), и трагически переживающее свое богоподобие и абсолютную свободу волящего существа, свое ничтожество, тленность, смертность, конечность, неспособность человека стать и быть этим центром. В параграфе анализируются основные экзистенциальные положения, содержащиеся в трактатах Августина Аврелия, П.Абеляра, Иоанна Кассиана, Фомы Кемпийского, раскрывающие значение одиночества для средневековой ментальности, место одиночества в жизни средневекового человека, специфику религиозного одиночества в двух течениях отшельничества – пустынном и кеновийном (общинном).

В параграфе 3.3 «Средние века – ментальное и теологическое бытие экзистенциала смерти» в центре внимания оказывается философско-теологическая христианская концепция смерти. Параграф состоит из нескольких подпараграфов. В 3.3(а) содержится общая характеристика «*Философско-теологической христианской концепции смерти европейского Средневековья*», в 3.3(б) анализируется «*Экзистенциал смерти в патристике*», а в 3.3(в) исследуется «*Топология смерти в Средние века*».

Философско-теологический христианский подход ориентирован на примирение человека со смертью, утешение как умирающего, так и его близких и родных. Смерть и загробный мир выступают средоточием размышлений, философских умозаключений, смерть оправдывается, реабилитируется уже как желанная и благая. Экзистенциал смерти отделяется от экзистенциала страха с помощью тезиса о смерти как переходе в иной мир, а также с помощью выстроенной, обосновываемой зависимости между жизнью земной и жизнью потусторонней, загробной (в христианстве – чтобы затем соединить его с экзистенциалом страха в понятии Страха Божьего, выступающего экзистенциальным основанием процесса обретения мудрости, и в перспективе – бессмертия души и тела).

Автор исследует характеристику экзистенциала смерти в христианской доктрине смерти и бессмертия, представленной в книгах Ветхого и Нового Завета, которые отличаются и самим характером постановки вопроса о смерти и бессмертии, и общим настроением, и выводами. Смерть в Ветхом Завете понимается преимущественно как «приложение к народу своему», «приобщение к своим отцам», а земная жизнь – как «странствие к отечеству лучшему, небесному». Новый завет отличается пристальным вниманием к смерти. В Новом Завете смерть определяется как великое, сокровенное таинство, в котором сплетены взаимодополняющие друг друга характеристики: это – разлучение души с телом, соединенных волей Бога, происходящее вследствие первородного грехопадения, ведь в результате этого тело человека перестало быть нетленным. Бог не сотворил смерть, она есть случайное, неестественное явление в человечестве, есть следствие греха и возмездие за грех. Можно говорить о своеобразной метафизической и этической *телеологичности смерти* в христианской доктрине. Смерть физическая (первая), телесная, и угроза смерти второй необходимы для достижения перехода от *пред-жизни* (земной жизни), *жизни во грехе* к истинной бессмертной жизни. Для грешников – это достижение бессмертной смерти. Смерть для христианина означает *успление* (т.е. «*успокоиться в Боге*» или «*родиться в вечность*»). Умереть, по сути, означает *войти в вечную жизнь*: 1) выход «лицом к лицу живой душой перед лицом Живого Бога»; 2) переход в вечность, ожидание, чаяние Воскресения (мертвых).

Победа над смертью (именно *победа, преодоление смерти*, а не изначальное бессмертие, «чистое», беспредельное духовное бытие *вне-смерти*, и соответственно, *вне земной, смертной жизни*) возможна только в границах смертного человеческого бытия как выход за пределы этого земного, смертного бытия. Опыт Христа (и святых отцов) в деле уничтожения «*жала смерти*» является для христианина жизненным примером, и духовная практика обожения (для Восточной церкви) – «механизмом» восстановления первоначального человеческого бессмертия, богоподобного *status quo*. Поэтому христианская философия полагает, что конец настоящей жизни следует называть не смертью, а избавлением от смерти, пределом всех зол.

В 3.3(б) «*Экзистенциал смерти в патристике*» исследуется экзистенциал смерти в грекоязыческой и латиноязыческой патристике (Юстин Мученик, Татиан, Афинагор, Ориген Александрийский, Мицций Феликс, Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан, Киприан Карфагенский, Арнобий, Лактанций, Августин Аврелий, Фома Аквинский, Фома Кемпийский). Философско-теологическая доктрина бессмертия души предопределяет концепцию жизни и смерти христианина. Общие ее постулаты таковы. Смерть приходит быстро, и от нее не убежать. Человек пребывает в этом мире в изгнании, и он не должен ни что в здешнем мире возлагать надежд – о чем ему напоминают постигающие напасти, злключения, воз-

вращающие его к самому себе, т.е. к своей душе. Укрепившись в Боге, человек начинает тяготиться собственной жизни, и он хочет смерти, чтобы избавиться от своего тела и быть с Христом. Пребывание в брэнном теле обрекает человека на грех и жизнь в тоске, скорбь и лишение истинного блаженства. Человеку необходимо пребывать в терпении, в ожидании милосердия Бога и поглощения бед и смерти жизнью. Человек должен стать странником, *чужим* в этом мире и, пребывая в постоянном ожидании быстрой смерти неусыпно следить за распоряжением собственной жизнью. Поскольку совесть человека не может быть чистой, то умирать, конечно же, страшно, но долгая жизнь – еще страшнее. Поэтому необходимо постоянно держать перед глазами свой смертный час, необходимо осуществлять житие перед лицом смерти, каждодневную подготовку к смерти при помощи феноменологического воспроизведения картин увиденной смерти других людей, проложивших этот скорбный смертный путь, Все это делает человека *блаженным*.

Спасение человека подготавливается исповедью, причастием и неизреченной благодатью благоговения, нисходящей на человека неизъяснимо и непредсказуемо, как священное таинство. Чем решительнее отречется человек от всего в этом «*дольнем мире*» и «*умрет для себя в самопрезрении*», тем быстрее придет к нему благодать, тем обильнее наполнит она освобожденное сердце и тем выше вознесет его к небесам, не оставляя блуждать по земле – и человек будет устремлен к Богу.

В 3.3(в) «*Топология смерти в Средние века*» автором обосновывается следующее положение: смерть в период Средневековья становится поистине центральной проблемой сознания, отпечатывающейся во всех пластах культуры, экраном, на котором проецировались все жизненные ценности. Экзистенциал смерти проявляется в религиозном сознании средневекового человека в тесной связке с неизбежными спутниками – проблемами, обращенными лицом в мир иной: посмертного суда (частного и Страшного, всеобщего), воздаяния, рая и ада, а позднее, и чистилища. Ведь человек Средневековья – *Номо Viator*, *Человек Странствующий* всегда учитывал витающую незримо, как предпосылка, смерть – не просто как конечный пункт пути, а в большей степени – как апофеоз земной жизни, одновременно и мрачный и светлый, трагически-торжественный акт перехода в иной мир. Этот потусторонний мир манил и пугал, обещал вечное блаженство, ни в коей мере не сравнимое с земными радостями, и ужасал вечными муками (а до этого – изощренными мытарствами души), не сопоставимыми с напастями в мире «*этом*».

Однако, это стержневое положение о смерти в средневековой культуре оказалось наиболее табуированным и затемненным на всех уровнях культуры. Сама тема смерти как экзистенциала средневековой культуры проявилась достаточно отчетливо лишь благодаря исследованиям европейских ученых Й.Хейзинги, А.Тененти, Э.Пановски, Э.Жильсона, французских медиевистов Ф. Арьеса, М.Вовеля, Ж.Ле Гоффа, Л.-В.Тома, О.Тибо,

Л.Февра, Э.Морена, а также отечественных исследователей Д.Н.Карсавина, М.Н.Бахтина, А.Я.Гуревича, В.Рабиновича, М.М. Федоровой и др. Специфика проявления экзистенциала смерти в эпоху Средневековья определялась именно «прозрачностью границ» между миром живых и миром мертвых. Средневековая модель смерти центрировала саму смерть, и помещала ее в комнате умирающего, у *смертного одра* – у постели, вокруг которой собирались родные, близкие душой и духом. *Пространственно-временными координатами топика смерти* как экзистенциала являлись *смертное ложе* и *смертный миг*. Это был *экзистенциальный центр* – место, где сталкивались силы неба и силы ада.

Другим важным моментом средневекового бытия экзистенциала смерти является растворение экзистенциального индивидуально-конечного акта смерти в многослойных коллективных ритуальных процедурах, (которые помещали умершего в центр церемониала ухода из жизни и прощания родных и близких с усопшим). Смерть *не должна быть одинокой, внезапной*, а должна быть *публичной, прирученной, освященной* (быть под защитой усыпальницы святого или в лоне церкви), «*правильной*» – и потому ведущей к спасению, к победе над смертью. Идея Страшного Суда, разработанная интеллектуальной элитой теологов, философов в период XI-XIII вв., свидетельствует об эволюции средневекового отношения к смерти. Неизменная в течении тысячи лет топография загробного мира была пересмотрена парижскими богословами в 80 гг. XII века. *Дуалистическая* модель потустороннего мира (*рай и ад*) сменилась в европейской христианской культуре *троичной* моделью (*рай-чистилище-ад*). Чистилище возникает как место, где души грешников подвергаются мукам, но не вечным, как в аду, а временным, после чего возможно переселение души в рай. Ж.Ле Гофф связывает это с переключением внимания средневекового сознания и науки с небес на землю, интеллектуальным и геополитическим освоением пространства и времени.¹ Возникшее с введением чистилища как топологического представления в средневековую ментальность сжатие «промежуточного», *не-отграниченного* пространства, *terra incognita* между смертью физической («*первой смертью*») и концом света (несущим или вечное спасение или вечное мучение) повышало градус эсхатологического предощущения Страшного Суда, ежеминутного ужасающего ожидания грядущего отчета о земных делах и помыслах. С другой стороны, обнаружение чистилища и возможность топографического «присутствия» в нем, и в целом, экспансия индивидуального начала в формах религиозных инвестиций – молитв, даров, завещаний, заполняло экзистенциальным смысловым содержанием эту топiku чистилища, дарило надежду на спасение, пробуждало упование на быстрое искупление грехов, поскольку вклады в очищение и в последующее спасение вносились уже в земной жизни человека.

Параграф 3.4 «Средние века: модели экзистенциала страха (тео-

¹ Le Goff J. La naissance du Purgatoire. P. 1981. P.117-208.

лого-философская и мирская-повседневная)» посвящен анализу этих моделей страха. Экзистенциал страха в эпоху Средневековья интерпретировался философией (как и «высокой» культурой в целом) прежде всего через призму евангельских положений, чего нельзя однозначно сказать о повседневной, «низовой» культуре; хотя и влияние последней на философию также прослеживается. Помимо страха физического, страха ущерба, увечий и *«смерти первой»* (физической), которых человеку, согласно Священному Писанию и высказываниям христианских авторитетов, не следует бояться – ведь они затрагивают только телесную оболочку и земную, греховную жизнь, поскольку они служат средством прикрепления к процессу воспроизводства грехов (т.е. земной жизни) и, соответственно, воспроизводства зла, Библия особо выделяет страх за душу, страх за возможность ее очищения и спасения. Эти интенции воплощаются в особом универсальном понятии *Страха Божьего*, которое включает в себя множество теологических и экзистенциальных смысловых оттенков и нюансов. *Страх Божий* возникает в результате греховной утраты веры как возможность спасения, как *«начало мудрости»*, *«источник жизни»*, исцеляющий от «сетей смерти», *«уберегающий от греха, спасающий, продляющий жизнь»*. Однако, *Страх Божий* – не боязнь Бога, а боязнь отпасть от Бога и впасть в грехи и страсти, и поэтому Страх Божий – начало любви, в которую потом и переходит (Климент Александрийский).

Таким образом, *Страх Божий (Страх Господень)* создает комплекс религиозно-экзистенциальных барьеров, экзистенциально-превентивно удерживающих человека от греха и зла, и одновременно началом мудрости, началом любви, и объединяет всех верующих одним общим, консолидирующим и оптимизирующим Страхом. По сути, *Страх Божий* – это поединок, борьба двух страхов (или двух разновидностей страха – совершенного и несовершенного) при условии победы *созидательного* (если можно так выразиться) *страха*. Страх Божий – это, прежде всего, *страх, преобразованный любовью к Богу* («совершенной любовью»), т.е. *благоговение* – сакральное преобразование в неразрывное единство двух противоположностей – *чувства ужаса* перед бездной угрожающего бытия, и *жажды совершенства, счастья, обретения покоя* для души.

Глава 4. «Возрождение и Новое время. Феноменологическая топика и экзистенциалы человеческого бытия» посвящена исследованию постижения экзистенциальных феноменов одиночества, смерти и страха в философских концепциях мыслителей Возрождения и Нового времени.

В **параграфе 4.1 «Возрождение и Новое время: экзистенциальная топика»** анализируется в феноменолого-топологическом ракурсе проблема человека, которая является центральной в итальянском гуманизме XV в. (Бруни, Валла, Манетти, Фичино, Мирандола, Альберти). Человек предстает как «другой мир», наряду с миром земным, географическим, и исследуется возрожденческими мыслителями как элемент мироздания – природный и социальный, и как анатомический микрокосм. В эпоху Ре-

нессанса, когда личность обретает себя как «субъект», происходит размыкание пространства, и собственно термин «пространство» обретает современный философский статус. Мир перестает быть таинственным (роль географических открытий в этом общепризнанна), а время становится *пространственным «четвертым измерением»*. Идея *разомкнутости и беспредельности бытия* воплощается у ренессансных философов преимущественно как телесная полнота жизни, как следствие естественных страстей и деятельности человека, а не как атрибут Бога, притягивающий (привязывающий) к себе человека с помощью разума, устремленного к Абсолюту, что было характерно для теологического мышления. Человек желает побывать всюду, на земле, в небесах, в мрачных мрачных безднах Тартара, и никакие пределы его не удовлетворяют, человек пытается быть вездесущим, подобно Богу (М. Фичино).

Эта *нестиснутость* жизни пределами места, неограниченность каким-либо временем, характерная для философии Возрождения (М.Фичино, Л.Ариосто, Л.Медичи и др.), сочеталась с желанием утверждаемой как должное необходимости занимать свое, *особое* место, обрести *особость*. Однако, в виду отсутствия в культуре Возрождения понятия личности как уникального, самоценного, не совпадающего с собой неисчерпаемого, отдельного человека (субъекта), эта особость ренессансного индивида, обнаруживает отсутствие центра. Индивид *уже* не определяется целиком и извне, но *еще* не обуславливается сам, изнутри.

Согласно образному определению Л.М.Баткина, индивид проскакивает пространство личности насквозь, не задерживаясь в нем, поскольку это центр – пустое место и выскакивает сразу в пространство «универсального человека»¹ и ренессансная «личность» строит себя культурологически именно «с краев и по частям» (Л.Баткин), что не свидетельствует о ее незрелости, а, напротив, о ее исторически-особой «титанической» зрелости и безграничной мощи. «Я» *уже* и *еще* не ограничивает себя, «Я» разрушило прежние внешние (и потому внутренние) пределы и не установило новых внутренних (и *о-внешних*!) самоограничений.

В работе анализируются подходы Р.Декарта и Б.Паскаля к феноменологической топологии фундаментальных экзистенциалов человеческого бытия. Человек предстал у Р.Декарта новым, т.е. обновленным по сравнению с «ветхим» человеком, *гносеологическим субъектом*. Его сущность определялась именно мышлением (разумом, интеллектом) и самоотражалась через отгораживание от всего внешнего (мира, вещей), неизбежно содержащего источник, причины сомнения. Обращение *внутрь себя* (*интроспекция*), поиск неизблемых глубинных оснований приводило гносеологическое Я к выработке самокорректирующего способа мышления, самоформирующего метода философии, не нуждающегося в помощи извне. Декарт объявил это совершенное, независимое основание *идеями Бога*

¹ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивида. М., 1989. С.116-117.

и уподобил всеобъемлющую человеческую мудрость «солнцу», проливающему свет на бесконечное разнообразие тел, «и не нужно полагать человеческому уму какие бы то ни было границы»¹.

Подобный философский рационалистический «гелиоцентризм» Декарта, объявляющий безграничность, беспредельность мышления, открывал дорогу экспансии философского разума, предпринятый впоследствии просветительством XVIII в. Истолкование человека как *субъекта* означало «наступательное продвижение в лишенную границ сферу потенциально-го опредмечивания»². С превращением человека в *субъекта*, он получает возможность понимать и волиять сам себя.

Для Блеза Паскаля феноменологическая топология пространства, описываемая при помощи метафоры сферы, была сопряжена не с оптимистическим утверждением освобождения человека как существа, уподобляющегося божеству в коперниковом пространстве (Д.Бруно), и даже не с пессимистической (как традиционно принято полагать), а – если более точно – с *экзистенциалистской* трактовкой сферы как головокружительной бездны и запутанного лабиринта, бросающих в одиночество и страх. Паскаль воспринимает бытие человека и собственное бытие как затерянность «в глухом углу, в чулане Вселенной» – в зримом мире, как балансирование на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны небытия. И сам человек по сравнению с бесконечностью является «*средним между всем и ничем*». Человек не в силах даже приблизиться к пониманию этих неприступных, непроницаемых крайностей – начала мироздания, из которого человек возник, и конца мироздания, небытия, бесконечности, в которой он растворится. Человечество ограничено во всем, и человеку не выйти за собственные пределы, но до тех пор, пока он не обратится к изучению самого себя, человек не поймет этого. Собственные пределы человека – это пределы части целого, границы середины, данной нам в удел, которая одинаково удалена от обеих крайностей – *от бесконечности в большом и бесконечности в малом*.

Параграф 4.2 «Экзистенциал одиночества в эпоху Возрождения и Нового времени» содержит два подпараграфа: 4.2(а) «*Одиночество и проблема индивидуализации в эпоху Возрождения*» и 4.2(б) «*Одиночество и Новое время: между «величием и ничтожеством»*».

Проблема одиночества в гуманистической философии Ренессанса приобретает новое, по сравнению с предшествующими средневековыми представлениями звучание, поскольку в культуре эпохи Возрождения произошел поворот от «*корпоративности*» Средневековья к «*раскованной индивидуальности*» Нового времени (по выражению Якоба Буркхардта). Уникальная особенность ренессансного человека объясняется тем, что в его сознании, в его системе внутренних ценностных интенций сталкиваются стремление найти свое место, предписанное родом («*знать свой*

¹ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С.109.

² Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С.58.

шесток») и желание быть «универсальным человеком», т.е. средневековое и собственно ренессансное отношение к личности. Ренессансный философ полагает необходимым «измерить самого себя» (Л.Медичи), но, произведя эту операцию, философия и культура Возрождения еще не находит «личности» как понятия (ставшего таковым в Новое время), а обнаруживает «сверх-личность» и «недо-личность» одновременно, посредством совмещения их в одном субъекте¹. Новый антропологизм (Ф.Петрарка, Данте, М.Фичино, К.Салютати) характеризуется *инициированным* извне погружением во *внутренний мир* человека, и наполнением этого мира земными ценностями – страстями, творческим целями, стремлением к славе, утверждению человеческого достоинства, и восторжествованию в человеческой деятельности Добродетели как альтернативы Фортуны. Универсальный человек возрожденческих философов выглядит как весьма пластичная фигура, не имеющая собственного образа, облика, «точного места» (Мирандола), он не в силах «быть тем, чем хочет». Однако, искомая универсальность в трактовке Н. Макиавелли, достижимая ценой отказа от своей души, превращаясь из самоцели в средство (в данном контексте – политики). При подобной ситуации одиночество как состояние реализуемого своеобычия индивида, безусловно, оказывается проявлением ограниченности, именно *о-граниченности*, противоречащей самим феноменологическим основаниям ренессансной культуры.

Проблема одиночества оказывается соотнесенной с возрожденческими дискуссиями о предпочтительности социальной активности или же созерцательного уединения. Идеал гражданской жизни, отстаиваемый философами К.Салютати, Л.Бруни, Д. Манетти, М.Фичино, П.Браччолини, и конечно же, Лоренцо Валла, соотносился с необходимостью *studia humanitatis* (гуманитарными знаниями), *humanae litterae* (словесностью), понимаемой широко – как «образованность» (интеллигентность, говоря современным языком), без чего невозможно формирование гармонической человеческой личности. У Фичино и Пико человек претендует, посягает на космическое положение в мире, у Манетти – человек предстает как земной, «гражданский» творец.

Итальянский гуманизм в первой половине XV в., представленный такими мыслителями как Бруни, Пальмиери, Манетти, а также гуманистами, творившими в других центрах Ренессанса (в Риме, Милане, Венеции, Неаполе) – П.Браччолини, Ф.Филельфо, Валла, Альберти, отказался от противопоставления духа и тела, и стремился восстановить «утраченную» гармонию, реабилитировать светскую «гражданскую жизнь», человеческую деятельность, ориентированную на созидание «царства человека». Во второй половине XV в., в связи с изменением политической ситуации – утверждением тиранических форм правления (Лоренцо Медичи во Флоренции 70-80 гг.) – предпочитает *уединенную, одинокую свободу мудреца*. Однако, это *уединение (одиночество)* оценивается гумани-

¹ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивида. С.134-135.

стами как вынужденное, временное *дистанцирование* от политической, гражданской деятельности.

Средневековый человек определял Я через не-Я, конечное через вечное, особенное через всеобщее (безусловно, что не-Я-*трансцендентное* присутствовало имманентно во всем не-Я – в физическом, телесно-реальном, во всем, не совпадающем с Я). *Новоевропейский человек*, напротив, определял не-Я через Я, и каждый человек знал и отстаивал «свое место», заполненное смыслом – внешним и о-внутренним, или внутренним и о-внешним. А *ренессансный человек* размывал границы Я, устремившись к универсальности, к утверждению и разнообразию человека. И «свое место» растягивалось как шагреньевая кожа, для того, чтобы в Новое время стянуться в понятие индивидуалистической личности. С точки зрения ренессансной философии, первостепенным для человека является знание «своего места», знание самого себя как отдельного человека, обладающего родовыми свойствами, разнообразными дарованиями, соответствующими разнообразной природе и необходимыми для обеспечения совершенной, многоликой человеческой жизни, достижения счастья. Это не уникальность личности, не отношение особенного к всеобщему, а скорее отношение части к целому, т.е. не *уникальная особенность*, а *универсальная особость*.

В параграфе изучается протестантская концепция одиночества. Протестантизм освящал одиночество, которое облегчало путь к истинной вере – уже потому, что человек в одиночестве оказывается, по сути, не одинок – а вступает в содержательный диалог с Богом, и основанием этого является то, что сам Бог – не одинок, он не покидает человека.

Автор исследует философскую концепцию Монтеня, который вводит в философское мыслительное пространство Человека Обыкновенного, *Homo Ordinalis*, способного на *одиночество-удинение*, и более того, находящего в одиночестве-удинении не просто способ самопознания, но и обретающего цель и смысл бытия – но открывающиеся только после отдачи общественного долга, на исходе жизни. Это доступно только мудрым людям, научившимся управлять собой, превратившим свою душу в лучшего собеседника, или даже превратившим себя одного (*одинокого*) в *театр* одного актера и одного зрителя, в целый «народ», когда целый народ становится «одним».

В подпараграфе 4.2(б) «Одиночество и Новое время: между «величием и ничтожеством» анализируется одна из ведущих тем философии Блеза Паскаля – тема *одиночества*, которая предстает как тема заброшенности человека в бесконечности Вселенной. Развенчивая *себялюбие* как единый источник всех бед, поражающих человека и светское общество, Б.Паскаль, следуя в этом М.Монтеню, утверждал безусловную «преlestь *удинения*» (в отличие от *одиночества*), которое позволяет задуматься о смысле жизни, оценить свои поступки. Уединение открывает глаза человеку на суету мира, позволяет ему увидеть собственную сует-

ность, внутреннюю *опустошенность*, подмену себя (собственного Я) неким воображаемым образом, созданным человеком для других людей. Блез Паскаль находит неоспоримый признак *ничтожества* нашего Я именно в том, что «оно не довольствуется ни самим собой, ни своим выдуманным двойником, а часто меняет их местами, постоянно приукрашивает двойника, в ущерб настоящему Я»¹.

Это характеризует соотношение феноменологической топики и проблем *одиначества и двойничества (удвоения и раздвоения)*. Двойник, созданный человеком для внешнего мира (для общения с людьми), при существовании внутренней феноменологической *пустоты*, неорганизованной топики и незаполненности этой топики смыслодержательными образованиями, постепенно и незаметно для самого человека приобретает «прописку» внутри этой топики, претендует на статус «*внутреннего человека*». *Раздвоение (господство двойника)* приводит к «усыханию» подлинного Я и растворению его в череде суетных дел. И если по своей воле человек не *удинится* от суеты мира, чтобы обрести внутренний покой, заполнить внутреннее пространство, бесконечность души Богом и смыслом жизни, то неизбежно человек будет выброшен из колеи жизни недугами и болезнями, и, внутренне опустошенный, он заглянет в себя, как в «темную бездну» и почувствует себя поистине несчастным. Убегая от одиночества в калейдоскоп наслаждений, человек обретает другое одиночество – *одиначество* никому не нужного несчастного, тоскующего, скучающего существа – *себялюбивого эгоиста*.

Выход, предлагаемый Паскалем, – в *ненависти к нашему Я*, источнику себялюбия, в «переключении» воли, сердечной привязанности с «ничтожного» Я как объекта высшей любви – на Бога, который поистине «*вне нас и внутри*». Посредником между познанием Бога и познанием собственного человеческого ничтожества выступает познание Иисуса Христа. Именно Иисус Христос, который «испытывает *страдание и одиночество в ужасе ночи*»² (именно «испытывает», поскольку Иисус терпит и сейчас и будет терпеть крестную муку до конца мира), может быть таковым посредником, поскольку он остается путеводной звездой для человека до конца мира, «источником противоположностей», т.е. амбивалентности человеческой природы, «мессией, попирающим смерть своей смертью».

Параграф 4.3. «Возрождение, Реформация и Новое время: эволюция индивидуалистической модели смерти» состоит из четырех подпараграфов: 4.3(а) «*Возрождение: гуманистическая модель смерти (Петрарка, Альберти, Монтень)*»; 4.3(б) «*Интерпретация смерти в период Реформации*»; 4.3(в) «*Новое время: смерть как «наименьшее из зол»*»; 4.3(г) «*Блез Паскаль: «Я умираю каждый день»*» и содержит анализ экзистенциала смерти, который приобретает новые формы интерпретации.

Мировоззрение Европы XIV-XV вв. продолжало сохранять религиоз-

¹ Паскаль Б. Мысли. Фр.147 // Афоризмы. М. 1999. С.198-199.

² Паскаль Б. Мысли. Фр.553. М. 1999. С.331 (выделено нами. –А.Г.).

ность в качестве доминирующей и универсализирующей формы философской, политической, этической и эстетической мысли, «повседневной» ментальности. Гуманистическое мировоззрение содержало иную модель экзистенциала смерти, наряду с концепциями земного бытия, трактующими соотношение деятельности и уединения-одионочества, достоинства и славы. В трактатах Д.Бруно, Т.Кампанелла проводится тезис: каждая смерть – переход в другое, и каждое изменение – конкретная смерть чего-либо. В чувстве возникает объект, а это есть изменение, т.е. *частичная смерть*, и – страдательно – обозначается новый предел. И в этом умираии мы созерцаем Бога, присутствующего во всех вещах (здесь проявляется божественный разум в человеке), разрушаем *негативность реальности* и становимся *действительно реальными*. В таком случае и обучение, и познание как изменение в природе познаваемого – в каком-то смысле есть смерть, и только изменение в Боге есть вечная жизнь, ведь люди, находясь в этой реальности как в «чужой земле», будучи оторванными от самих себя, страстно стремятся обрести родину – «рядом с Богом».

Ф.Петрарка, М.Монтень используют экзистенциально-философские психотехнологии стоической философии, а также августиновские методики погружения внутрь себя и постижения собственной сущности (что возможно только исходя из размышлений о собственной смерти) – и разрабатывают принципы философского исследования проблемы смерти.

Исходные ее посылки таковы: 1) бег времени короток, смерть неизбежна; 2) нет ничего установившегося; 3) нет «бесславных возрастов» (старости, например). Поэтому следует произвести следующее: 1) дистанцироваться от «суетной жизни»; 2) раздвинуть жизненную топику; 3) разбить эту топику на «части» – по возрастным, экзистенциально-памятным признакам и рассматривать эти «части» как а) равноценные; б) неизбежно уходящие, текучие; 4) проживать каждую часть максимально полноценно, с терпением, с «пренебрежением к краткой жизни» и с любовью к смерти; 5) это предполагает не выталкивание смерти за границы жизни, а напротив, приближение смерти к лицу, к глазам; 6) живя с мыслью о смерти, человек включает смерть в категориальный ряд экзистенциалистики, присовокупляет смерть к каждому микрокусочку, микрочастице жизни, наполняя их пульсирующим смыслом совершенного бытия-ствования («завершенности»).

В подпараграфе 4.4(б) «Интерпретации смерти в период Реформации» указывается, что Реформация явилась в истории религиозных представлений о смерти. И М. Лютер, и Ж. Кальвин выступали против прежнего восприятия смерти, замешанного на страхе, создававшего образ «печальной, бледной и безобразной смерти» и концентрировавшего внимание именно на *последнем смертном часе*, моменте агонии, полном страданий, боли, ужаса. Лютер «очищает» смерть от животного страха, от ассоциативной связи с обязательной негацией и привносит в смерть элементы оптимистической назидательности: «Когда Бог убивает, то смер-

тью Он учит вере в жизнь»¹. Главной чертой нового подхода оказывается дистанцирование от смертного часа, от агонии, и, в конечном счете, от физической смерти со всеми ее страхами. Главное – это медитация, размышление о смерти (как поучал еще Платон), смерть становится метафизической метафорой «расставания души с телом», воплощением идеи дуализма души и тела. *Смерть – это анти-жизнь*, и благая смерть напрямую коррелируется с благой жизнью. Духовные труды уже не столько готовят *умирающих к смерти*, как ранее, а скорее учат навыкам рефлексии о смерти. Ж.Кальвин призывал всегда «иметь смерть перед глазами», чтобы, во-первых, не обольщаться иллюзией вечного земного бытия и быть готовым к уходу. И, во-вторых, не уповать на суетное замаливание грехов в последний смертный миг, на пороге смерти. Эразм Роттердамский также (ссылаясь на поступки Христа) отстаивал тезис о «*жизни настороже*», о сиюминутной готовности войти в вечность, и потому – о должной привязанности к практике добродетели.

Вместо старых трактатов об «искусстве умирать» возникают поучения типа «Зерцало грешника и праведника в течение жизни и в час смерти», в котором человеку предлагается *само-репрезентирование собственной смерти*. Эти поучения ориентировали именно на *благую жизнь*, а не на *благую смерть*, как прежде. Подготовка к состоянию, подобающему благой смерти, должна начинаться задолго до смерти, в этой жизни. Человек, руководствующийся концепцией предопределения и не претендующий на постижение тайны Божественного избрания спасенных, перемещал экзистенциальный эпицентр с узла проблем ожидания смерти, подготовки к смерти, страха смерти на клубок проблем «спасения-проклятия», экзистенциального *почти* бесконечного (но только *почти*!) приближения к богоизбранности, непостижимого предопределения. Хотя именно новой протестантской модели смерти были свойственны признаки, послужившие основанием для определения ее как «*теологии смерти*», ведущей темой которой явилось признание абсолютной греховности всего рода Адама перед Богом, а смерть выступала неопровержимым свидетельством богооставленности человечества, и уповать оставалось только на милость Бога².

В подпараграфе 4.4 (в) «*Новое время: смерть как «наименьшее из зол»* исследуется позиция, характерна для философии Нового времени, выраженная Ф. Бэконом: «Я много думал о смерти и нахожу, что это – наименьшее из зол» и полагавшим, что бессмертие человека же – в славе, заслугах и деяниях».

В подпараграфе 4.4 (г) «*Блез Паскаль: «Я умираю каждый день»*» рассматривается концепция Б.Паскаля, который полагал, что смерть должна стать не переменным объектом философского и шире – общечеловеческого пристального рассмотрения. Познание самого себя, и вообще бытий-

¹ Лютер М. О рабстве воли //Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986.С.330.

² Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М.1991. С.6.

ствование в «человеческом качестве», по мнению Паскаля, неразрывно связано с глубокой внутренней проработкой, прочувствованием проблемы смерти. Смерть неотделима от страха со всеми сопутствующими «атрибутами» страха смерти и вытекающими последствиями, но борение со смертью (и со страхом) есть собственно человеческое предназначение. Вечность, несмотря ни на что, существует, и Паскаль приходит к выводу: смерть, которая откроет ее врата и которая грозит людям каждое мгновение, непременно поставит их вскоре перед ужасной неизбежностью либо вечного небытия, либо вечных мучений, а они не знают, что же им уготовано навеки. Таким образом, у Паскаля смерть, вечность, страх увязаны неразрывно в экзистенциальный узел, все эти сопряженности имеют только-временные параметры – ими пронизан каждый миг человеческой жизни, врата смерти готовы распахнуться «сей момент». И сильна смерть именно тотальным человеческим неведением о человеческом уделе.

Корень всех наших несчастий Паскаль обнаружил в изначальном экзистенциальном основании человека – «мы слабы, смертны и так несчастны, что для нас нет утешения ни в чем». И вместе с тем Паскаль признает: «Я также не вечен и не бесконечен. Но я вижу ясно, что в природе есть существо необходимое, вечное и бесконечное»¹. Экзистенциальный стержень проходит сквозь человека и сквозь *Богочеловека – Христа*, проблемность человеческого бытия отзывается в судьбе Иисуса.

В *параграфе 4.5 «Страх в эпоху Возрождения и Нового времени в философии и теологии»* содержатся подпараграфы: *4.5 (а) «Страхи эпохи Возрождения»*; *4.5 (б) «Страх в протестантизме»*; *4.5(в) «Новое время: страх как страсть (Р.Декарт) и страх как экзистенциал (Б.Паскаль)»*.

В *4.5 (а) «Страхи эпохи Возрождения»* автор указывает, что экзистенциал страха в эпоху Возрождения и в начале нового Времени проявляется противоречиво и парадоксально. Общеизвестна позиция возрожденческих мыслителей, утверждаемая в их основных положениях: «Кто в страхе живет, тот и гибнет от страха» (Леонардо да Винчи), «Страх смерти хуже, чем сама смерть» (Д. Бруно). Между тем, гуманистическая позиция не была широко популярна и представляла скорее некий гармонизирующий призыв, выражала желание преодоления многоликих страхов, окружавших средневекового человека. Страх ассоциировался не только с Иным, запретельным по отношению к обжитой топики существования, но и представал тем, что являлось внутри-топическим, обыденным, повседневным – людьми (соседями), вещами, предметами, явлениями природы, содержащими символические инвестиции враждебных сил. М.Монтень в знаменитых «Опытах» посвящает страху специальное эссе, в котором определяет страх как «страсть воистину поразительную», более других выбивающую рассудок из колеи. Но важным является для Монтеня зафиксировать *крайнюю степень* страха (которую можно опре-

¹ Паскаль Б. Мысли. Фр. 469. М. 1999. С.112.

делить как *позорную храбрость труса*) – когда, находясь под воздействием страха, человек проникается той самой недостающей храбростью, и с античным ригоризмом заключает: «Вот чего я боюсь больше самого страха»¹. Монтень ориентирует самого себя и читателя на борьбу со смертью и освобождение от страха смерти. Средствами борьбы со смертью и страхом может быть «разглядывание их вблизи», осмысление смерти и страха, комплекс упражнений подготовки к смерти, понимание того, что страх – это состояние потрясенности, вызванное часто нашим воображением, но вместе с тем это состояние требует постоянной готовности к испытаниям.

В 4.5 (б) «*Страх в протестантизме*» анализируется экзистенциал страха, который под действием новых мировоззренческих импульсов, исходящих от теологического понятия *Страха Господня (Страха Божьего)*, постепенно, во времена Реформации XVI в. – нового витка развития сотериологических (спасительных) обоснований – превращался в некий «концептуал», благодаря деятельности теологов-протестантов – М.Лютера Ф.Меланхтона, У.Цвингли, Ж.Кальвина. Все они отстаивали авторитет веры исходя из положения о противостоянии Бога и человека друг другу, о необходимости дистанции между ними, благочестия со Страхом Господним. Образ человека как временного, конечного существа, затерянного в беспомощном ожидании между двумя пришествиями Христа, провоцировал, по мнению Лютера, на острое, ужасающее осознание неизбывной вины перед Богом. Страх Господень в совокупности с чувством вины несет спасение и дает защиту от Бога. Корни лютеранской борьбы со страхом (и преодоления смерти) заключены в знаменитом тезисе «*Sola fide*» («*Только верую*») в противовес спасению через «добрые дела». Специфика лютеровского понимания веры: напряженное вслушивание человека в глубины своего *Я* является необходимым для распознавания милости Божьей как единственной гарантии личного спасения. Это вслушивание несет в себе черты экзистенциального трагизма, в силу отмечаемого Лютером существующего противостояния Бога и человека и (что важно!) соответственной, иррационально ощущаемой, дистанции между Богом и человеком, рождающей Страх Господень.

В 4.5 (в) «*Новое время: Страх как страсть (Р. Декарт) и страх как экзистенциал (Б. Паскаль)*» исследуется отношение философии Нового времени к страху, выраженное Ф. Бэконом: «Нет ничего страшнее самого страха». Классическое понимание значения феномена страха прослеживается в концепции Рене Декарта. Согласно картезианской концепции страх «присутствует» в человеческой душе не как экзистенциал, а как психологическая страсть, наряду с другими. Душа человека, деятельность которой, по Декарту, связана прежде всего с «железой» в мозгу, при появлении «страшного» предмета «чувствует страх» и может, при особой «силе» души, влиять на действия человека – остановить бегство, побу-

¹ Монтень М. Опыты. В 3-х кн. М.; 1991. Т.1. Гл. XVIII. С.119.

дять броситься в поединок. Одного желания и воли души недостаточно для борьбы со страхом, как и вообще со «страстями»-эмоциями. Главный залог победы над страстями – интеллектуальный, т.е. знание Истины, а в данном случае, осознание последствий бегства от *страшного*, «просчитывание» вариантов развития событий. А разум, ориентирующий человека на поиск истины, диктует три основных правила картезианской этики: 1) подчинение законам и обычаям страны (в которых воплощен здравый смысл, присущий народу), уважение к религии; 2) стремление к четким и определенным суждениям, убежденность и решительность в исполнении долга; 3) изменение самого себя (а не судьбы), ведь целиком в нашей власти – только наши мысли.

Блез Паскаль исходит из представления о «прописке» страха (наряду с другими страстями) сугубо в одушевленных предметах. Понимание и прочувствование проблемы страха сопряжено не столько с фиксацией связи страха с одушевленными телами, сколько с интерпретацией христианских догматов в духе экзистенциалистской топологии. Паскаль уверенно избирает в качестве идеального *страхоборца* Иисуса – великого *страстотерпца*. Иисус, пребывая в сомнении и в страхе смерти, молится о том, чтобы проявилась воля Бога-Отца, и, узнав его волю, «идет навстречу ей, чтобы принести Себя в жертву»¹. Поэтому Христос, согласно Паскалю, *испытывающий по сей день (и до конца мира) страдание и одиночество в ужасе ночи*, является примером для верующего человека, который не должен спать в это время. Паскаль констатирует, что человек находится «в ужасающем неведении» о том, что такое мир, ни что такое я сам, по чьей воле я в этом мире. Человек видит пугающие пространства вселенной, которые его окружают. Но, полагает Паскаль, «нет для человека ничего важнее его участи; нет для него ничего страшнее вечности»². Именно смерть открывает врата ужасающей вечности и угрожает этим каждое мгновение человеческой жизни. Ужас заключается и в сиюминутной возможности смерти (и вечности), и в неизбежности смерти, и в неведении о «содержательном» наполнении экзистенциальной вечности человека. Без напряженного постижения собственной участи, преодоления страха смерти и борения с самой смертью не может состояться подлинно человеческое бытие. Идеал для Паскаля – это неразрывность и неслиянность умиротворения, радости и страха, рождаемых общением с Богом. Этот идеал воплощен Паскалем в следующей максиме: «Трудитесь для своего спасения со страхом»².

В *Заключении* подводятся итоги исследования, формулируется ряд выводов концептуального характера, содержащих элементы новизны и выносимых на защиту.

¹ Паскаль Б. Мысли. Фр. 919. М. 1999. С.331.

² Там же. Фр.514. С.193.

ПОЛОЖЕНИЯ, ВЫНОСИМЫЕ НА ЗАЩИТУ:

В диссертационном исследовании был проведен историко-философский анализ бытования экзистенциалов одиночества, смерти и страха в эпохи античности, Средних веков, Возрождения и Нового времени. В результате исследования были достигнуты научные результаты, воплощенные в положениях, выносимых на защиту:

1. Феноменологическая топика проявляется как экзистенциальное пространство, онтологически необходимое для осмысления человеком собственной самости в модусах одиночества, страха и смерти.

2. Анализ экзистенциальных проблем одиночества, смерти и страха, проведенный в координатах феноменологической топикологии в соответствующие историко-культурные эпохи (от античности до Нового времени), позволил обнаружить специфические взаимосвязи между экзистенциалами одиночества, смерти и страха, которые проявляются в исторические и культурные эпохи, исследуемые в диссертации.

3. Методологический подход, использованный в диссертации, синтезировавший историко-философский анализ проблем одиночества, страха и смерти в эпохи – античности, средних веков, Возрождения, Нового времени, и, с другой стороны, феноменологический подход к данным проблемам, ориентированный на «проявление» их как экзистенциалов в культурах этих эпох, позволили: во-первых, выявить глубинные основания самого процесса философского осмысления экзистенциалов и весь спектр их проявлений в культуре; во-вторых, проследить «генетическую» философскую преемственность в исследовании фундаментальных экзистенциалов в конкретные культурно-исторические периоды.

4. Экзистенция, имеющая онтологическое, топологическое, трансцендентное измерения, определяется как неналичное, сущностно-несубстанциальное бытие человека в его возможности; как существование человека именно в человеческом качестве во всей проблематичности, трагичности собственно бытия.

5. Онтологическим основанием экзистенциалов выступают формы возможного (потенциального) проявления онтической реальности человеческого бытия: изначальная неопределенность, антиномичность, имманентная потенциальность, перманентная провокационность испытания целостности Я, символизация случайного, не-структурированность, не-иерархичность.

6. Одиночество как способ выявления сущностных характеристик Я выступает экзистенциалом, который концентрирует смысложизненную проблематику в едином топосе – в «точке» Я, окруженной личностными границами, содержит в качестве условия своего проявления дистанцирование личности – свободное (уединение) или вынужденное (изоляция), закрепление и утверждение автономности личности. Одиночество как экзистенциал предполагает в регистре интимного, интенцированного на самого себя переживания, внутреннего состояния организовывать смысло-

содержательную самозаданность и произвести идентификацию с «аутентичным» Я. Онтологическое значение экзистенциала одиночества состоит в «расчистке» феноменологической топики от предметов повседневности.

7. Смерть как экзистенциал постигается как тотальный предел (вitalный, чувственный, духовный) который требует личностного отношения, преодоления, творческого самосозидания. В диссертации выделяются основные интерпретации экзистенциала смерти в контексте взаимосвязи смерти и бессмертия: во-первых, смерть как небытие, во-вторых, смерть как инобытие Я, с его модификациями – биологическим, творческим, теологическим, которое, в свою очередь делится на виды – а) смерть как трансцендирование внутрь Я и последующая идентификация с трансцендентным, Абсолютом; б) смерть как перевоплощение; в) смерть как переход в инобытие.

8. Страх как сущностный экзистенциал человеческого бытия предстает как обязательное бытийное условие экзистенциального напряжения, возникающее, во-первых, как антипод и условие мужества, мужественного аскетизма (при активистском отношении); как покорное принятие, принципиальное непротивление (при пассивистском отношении); как «начало мудрости» (в христианстве – Страх Божий), как начало познания «абсолютной» истины (истины Абсолюта).

9. Примененный в работе методологический подход позволил прийти к выводу, что в античности Человек Одиноким философски оформляется в трех главных школах эллинизма – стоицизме, эпикуреизме, скептицизме – и предстает в двух формах: 1) одиночество как ущербность собственной самости человека (изгоя, маргинала, жертвы рока); 2) одиночество мудреца, стремящегося к идентичности с Богом (достигаемой при помощи атараксии, эвпатии, автаркии, эвтюмии).

10. Анализ представлений античной философии позволяет сделать вывод – преобладающей установкой древнегреческой философии явилась элиминация смерти за пределы феноменологического пространства. Вместе с тем в стоицизме смерть выступает тяготеющим к универсальности экзистенциалом, не просто «обрамляющим» философские сентенции мыслителей, а являющимся смыслодержающим основанием мудрости.

11. Исследование экзистенциала страха в античности проводится в контексте античных представлений о пределе, который собирал топику (поскольку «предел» и «порядок» являлись принципами организации античного космоса), и, соответственно, страх как «посланник» хаоса, беспредельного, оказывался по эту сторону предела, в бытии (сущем). В работе показано, что страх в античности выступал «одомашненным» экзистенциалом, не претендующим на трансцендентное бытийствование, и являлся в двух формах: во-первых, *страх «естественный»* – страх будущих утрат и зол, страх перед «*безвидным*» (Аидом); во-вторых, *страх социальный (стыд)* как боязнь бесчестия, страх чужого мнения, божественный страх закона. В античной философии (и ментальности в це-

лом) страх определяется как результат нарушения целостности социальных модусов существования, и выступает универсальным и позитивным феноменом человеческого бытия, поскольку страх коррелируется с изоморфизмом зла и мобилизует на защиту целостности человека. В исследовании выделяются следующие функции страха античного человека: *проективно-превентивная, морально-воспитательная, статус-целостная, организационно-практическая.*

12. Феноменологическая топика человека в средневековой философии содержит доминирующую центростремительную тенденцию, обусловленную созданием иерархической структуры «небесного-земного» человека, «построением» вертикали с «верхом» и «низом» как границами мира, обладающей смыслопорождающей и аксиологической характеристиками.

13. Теоцентрическая концепция человека представляет собой следующее: человек выступал *посредником* между Богом и миром, но сущностью «внутреннего человека» являлся Бог как смыслообразующий *центр «центра»* -- человека. Бог находится в двух пределах мира – «вне и наверху» (в области Эмпиреи), в месте *трансцендентности* Бога, и «внутри и внизу» (в бездне человеческого сердца), в месте *имманентности* Бога. В соответствии с основными положениями теоцентрической концепции осуществляется упорядоченность, иерархизация жизненного пространства, а также вытеснение экзистенциалов – одиночества, страха, смерти – на периферию категориальной сетки, наделение экзистенциалов анти-статусом маргиналов.

14. В работе выявляются исходные посылки христианской концепции одиночества – *все люди от рождения до смерти пребывают в глубоком и неизбежном одиночестве.* Христианство выдвигает на первый план уникальный опыт *Одинокого Богочеловека* – Иисуса Христа, и предлагает каждому человеку, пребывающему в поиске божественных истин, следовать его примеру и выстроить жизнь – от рождения до смерти – под знаком опыта религиозного одиночества. Религиозный опыт «одинок», потому что он приобретается, в человеческой душе, *изолированной по способу его земного бытия.* Одиночество человеческого религиозного опыта означает не оторванность человека от Бога, а только его необходимую, первоначальную и исходную форму, и Человек, способным к трансформации конечного, ничтожного Я в сосуд Абсолюта, выступал *мудрецом*, обладающий способностью глубочайшего внутреннего сосредоточения, погружения в себя и вслушивания в божественный голос.

15. Можно говорить о своеобразной метафизической и этической *телеологичности смерти* в христианской доктрине, представленной в трудах Августина Аврелия, Фомы Аквинского, Тертуллиана и других средневековых мыслителей: смерть физическая (*первая*), телесная, и угроза смерти *второй* необходимы для достижения перехода от *пред-жизни* (земной жизни), *жизни во грехе* к истинной бессмертной жизни (для грешников – это достижение бессмертной смерти). *Победа над смертью* (имен-

но победа, преодоление смерти, а не изначальное бессмертие, «чистое», беспредельное духовное бытие *вне-смерти*, и соответственно, *вне земной, смертной жизни*) возможна только в границах смертного человеческого бытия как выход за пределы этого земного, смертного бытия.

16. Специфика проявления экзистенциала смерти в эпоху Средневековья определялась именно «прозрачностью границ» между миром живых и миром мертвых. Средневековая модель смерти *центрировала саму смерть*, и помещала ее в комнате умирающего, у *смертного одра* – у постели, вокруг которой собирались родные, близкие душой и духом. *Пространственно-временными координатами топика смерти* как экзистенциала являлись *смертное ложе* и *смертный миг*. Это был экзистенциальный центр – место, где сталкивались силы неба и силы ада.

17. *Страх Божий (Страх Господень)* создает комплекс религиозно-экзистенциальных барьеров, экзистенциально-превентивно удерживающих человека от греха и зла, и одновременно «началом мудрости», «началом любви, и даже более того, объединяющих всех верующих одним общим, консолидирующим и оптимизирующим Страхом. По сути, *Страх Божий* – это поединок, борьба двух страхов (или двух разновидностей страха) при условии победы «созидательного» страха. Страх Божий – это, прежде всего, *страх, преобразованный любовью к Богу* (как «совершенной любовью»), т.е. *благоговение* – сакральное преобразование в неразрывное единство двух противоположностей – *чувства ужаса* перед бездной угрожающего бытия и *жажды совершенства, счастья, обретения покоя* для души.

18. В эпоху Ренессанса, когда личность обретает себя как «субъект», происходит размыкание пространства, и собственно термин «пространство» обретает современный философский статус, а время становится *пространственным «четвертым измерением»*. Идея *разомкнутости и беспредельности бытия* воплощается у ренессансных философов преимущественно как телесная полнота жизни, как следствие естественных страстей и деятельности человека, а не как атрибут Бога, притягивающий (привязывающий) к себе человека с помощью разума, устремленного к Абсолюту, что было характерно для теологического мышления. Эта *нестиснутость* жизни пределами *места*, неограниченность каким-либо временем, характерная для философии Возрождения, сочеталась с желанием утверждаемой как должное необходимости занимать свое, *особое место*, обрести *особость*. Однако, в виду отсутствия в культуре Возрождения понятия личности как уникального, самоценного, не совпадающего с собой неисчерпаемого, отдельного человека (субъекта), эта особость ренессансного индивида обнаруживает отсутствие центра. Индивид уже не определяется целиком и извне, но *еще* не обуславливается сам, изнутри.

19. Уникальная особенность ренессансного человека объясняется тем, что в его сознании, в его системе внутренних ценностных интенций сталкиваются стремление найти свое место, предписанное родом и желание

быть «универсальным человеком», т.е. средневековое и собственно ренессансное отношение к личности. При подобной ситуации одиночество как состояние реализуемого своеобразия индивида, безусловно, оказывается проявлением ограниченности, именно о-граниченности, противоречащей самым феноменологическим основаниям ренессансной культуры.

20. *Средневековый человек* определял Я через не-Я, конечное через вечное, особенное через всеобщее (безусловно, что не-Я-трансцендентное присутствовало имманентно во всем не-Я – в физическом, телесно-реальном, во всем, не совпадающем с Я). *Новоевропейский человек*, напротив, определял не-Я через Я, каждый человек знал и отстаивал «свое место», заполненное смыслом – *внешним и о-внутренним, или внутренним и о-внешним*. А *ренессансный человек* размывал границы Я, устремившись к универсальности, к утверждению и разнообразию человека. И «свое место» растягивалось для того, чтобы в Новое время стянулось в понятие индивидуалистической личности.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ ОТРАЖЕНО В СЛЕДУЮЩИХ ПУБЛИКАЦИЯХ:

1. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. (От античности до Нового времени) – Монография. Екатеринбург. Изд-во Уральского ун-та. 2001. (23,25 печ. л.).

2. Гагарин А.С., В зеркалах экзистенции. Очерки по истории философии и культуры. – Монография. Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1996. (21,5/12 печ. л.). (В соавторстве с Мальшевым М.А.).

3. Гагарин А.С. Homo Solus: Одиночество как феномен человеческого бытия. // Рациональность иррационального / Под ред.В.И. Колосницына. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1991. (Сер. Философия религии; Вып.2). (2 печ. л.).

4. Гагарин А.С. Взгляд Горгоны и щит Персея (Из пропасти страха к высотам подвига) // Ратные приключения. Вып. 4. М.: Отечество, 1991. (2 печ.л.).

5. Гагарин А.С. Феноменология страха // Осмысление духовной целостности / Отв. ред А.В.Медведев. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992 – 304 с. (Сер. Философия религии. Вып.3). (2 печ.л.).

6. Гагарин А.С. Кризис европоцентризма и судьба России (культурологические воззрения К.Н.Леонтьева и О.Шпенглера) // Культуры в диалоге. / Отв.ред. А.С. Гагарин. – Екатеринбург: Издательство Урал. ун-та, 1992 (Человек. Культура. Философия; Вып.1). (2 печ.л.).

7. Гагарин А.С. Одиноким полет над бездной (Экзистенциалы человеческого бытия в европейской культуре) // Культура и традиции: Сб.научных трудов./ Отв. Ред. Р.А. Бурханов, В.И. Полищук. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. Ун-та, 1995. (1 печ.л.).

8. Гагарин А.С. Акафисты эксцентричного Я (Здоровье-болезнь в философии маргиналистики) // Теория и методология валеологического курса для средней и высшей школ. Тезисы докладов научно-практической кон-

ференции (Окт. 1996, Тюмень). Тюмень.1997. (1,5 печ.л.).

9. Гагарин А.С. Эстетическая антропология К.Н. Леонтьева // Философская антропология: Историко-философский анализ: Коллективная монография. / Отв. ред. Р.А. Бурханов, К.Н. Любутин. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. Пед. ин-та, 1997. С.150-170. (1 печ.л.).

10. A. Gagarin. El hombre ante la muerte (Tolstoi: *La muerte de Ivan Illich*) // La colmena. №16. Octubre-diciembre 1997 (1 печ.л./0,5 печ.л.). (В соавторстве с: Malishev M.).

11. Гагарин А.С. Человек одинокий в мифологии и философии античности. // Человек в философско-культурологическом измерении. Материалы республиканской научно-теор. конф. Нижневартовск. Изд-во Нижневартовского пед. института. 1998. (0,3 печ.л.).

12. A. Gagarin. Antinomias de la conciencia nihilista de Ivan Karamazov // Pensamiento. №5. Mayo de 1999. (1/0,5 печ.л.). (В соавторстве с: Malishev M.).

13. Гагарин А.С. Одиночество и интересубъективность в античной философии // Интересубъективность . Эпистемы. Материалы межвузовского семинара. Альманах. Сост. и общ.ред. Н.В.Брянник. – Екатеринбург. Банк культурной информации. 2001. (1 печ.л.).

14. Гагарин А.С. Одиночество и интересубъективность как проблемы антропологической философии (античные истоки) // Человек в философско-правовом измерении. Четвертые Соколовские чтения. Материалы региональной научно-теор. конф. – Екатеринбург. Изд-во Урал. ун-та. 2002. (0,4 печ.л.).

15. Гагарин А.С. Смерть в эпоху античности (экзистенциальные основания морально-правового регулирования) // Человек в философско-правовом измерении. Четвертые Соколовские чтения. Материалы региональной научно-теор. конф. – Екатеринбург. Изд-во Урал. ун-та. 2002. (0,4 печ.л.).

16. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия в зеркалах феноменологической философии // Колл. Монография. Часть 1. Гл.3. – Екатеринбург. Изд-во Урал. ун-та. 2002. (1 печ.л.).

17. Гагарин А.С. Смерть и самоубийство в эпоху античности (экзистенциальные основания морально-правового регулирования) // Предметные основания философии права. Сб. научн. труд. – Екатеринбург. Изд-во Урал. ун-та. 2002. (1 печ.л.).

18. Гагарин А.С. Фридрих Ницше: Персей постклассической философии (Одиночество, страх и смерть в парадоксальной трансценденталистике Ницше) // Немецкая философия конца XIX-первой половины XX вв. Колл. монография. – Екатеринбург. Изд-во Урал. ун-та. 2002. (1 печ.л.).

19. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия в философии Мартина Хайдеггера // Проблемы антропологии и антропологии в философии. Колл. монография. Часть 2. Гл. 3 – Екатеринбург. Изд-во Урал. ун-та. 2002. (1 печ. л.).

ЛР №040802 от 07.03.97г.

Подписано в печать 5.06.2002. Формат 60 х 84/16. Бумага для множитель-
ных аппаратов. Гарнитура «Таймс». Ризограф. Усл. п. л. 3. Тираж 100.

Заказ № 88.

Редакционно-издательский отдел УрАГС.
620148, г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, 66.